Phil

4789

Das Geheimniß
der
Dreyeinigkeit
in seiner gefährlichen Lage.

Eine neue Idee
von der Dreyeinigkeit
in fünf Abhandlungen
von

M. Christian Friedrich Bucerus
Diaconus zu Geithayn.

Leipzig,
verlegts Johann Samuel Heinsius,
1792.

Königl. Sächs. Landesbibliothek
Dresden

Stadtbibliothek
Augsburg

Die Worte Pauli, 1 Cor. 3, 10—15. nach ihrem Sinne als Denkspruch.

Nach der Gnade Gottes, die mir gegeben ist, habe ich als ein weiser Baumeister den Grund gelegt, ein anderer bauet drauf; ein jeglicher aber sehe zu, wie er drauf baue. Einen andern Grund kann zwar Niemand legen außer dem, der gelegt ist, und welcher in dem Lehrsatze bestehet: Jesus ist der Christ. So aber jemand auf diesen Grund bauet, Gold, Silber, Edelgestein, Holz, Heu, Stoppeln, so wird eines jeglichen Werk offenbar werden, der Gerichtstag wirds klar machen. Denn es wird durch eine starke Gewissenserweckung, die dem heftigen Feuer eines Goldschmidts an Läuterungskraft gleich ist, offenbar werden. Und welcherley eines jeglichen Werk sey, wird das erweckte Gewissen wie das Feuer eines Goldschmidts prüfen. Wird jemandes Werk, das er drauf gebauet hat, als Wahrheit bestehen, wie Gold, Silber, Edelgesteine im Feuer Stand halten, so wird er Lohn empfahen. Wird aber jemandes Werk als Irrthum zu nichte werden, wie Holz, Heu, Stoppeln im Feuer zu Asche verbrennen: so wird er zu seiner Beschämung seine vermeinte Religionswahrheit verlieren, er selbst aber wird selig werden durch eine strenge Gewissensläuterung, wie durch das Feuer eines Goldschmidts.

Zueignungsschrift an meine Recensenten.

Meine Herren!

Nicht mich in Ihre Gunst zu setzen, und durch die Gunst eine für mich schmeichelhafte Recension herauszubringen, fürwahr das ist nicht der Zweck meiner Zueignungsschrift, die ich wider alle Gewohnheit an die Beurtheiler meines Werks gerichtet habe. Meinetwegen sagen Sie in Ihrem Urtheile, was Sie für dienlich halten, um das Publicum von meiner Arbeit zu belehren. Nur eins habe ich erinnern, und nur eins habe ich mir von Ihnen ausbitten wollen. Meine Erinnerung ist diese: Ich habe nur für diejenigen Theologen und Philosophen geschrieben, welche etwan noch Wolfische und Crusiussische Principia haben. Jedoch denke ich, wenn Sie den Anhang zu meinem Werke in der fünften

Abhandlung lesen wollen, ehe Sie noch die Schrift überlesen, so werden Sie finden, daß ich die Principia der neuern Philosophen nicht muthwillig beseitiget habe. Und vielleicht kann Ihnen die Lesung jenes Anhanges manche Mühe zu Anmerkungen ersparen, die Sie sonst bey der Musterung meines Werks vergeblich machen möchten. Meine Bitte aber ist diese: Tadeln Sie so viel als Sie wollen, nur ohne Bitterkeit, so werde ich Ihnen für den Tadel, wenn ich ihn auch für ungegründet halten möchte, öffentlich danken. Ich sage: öffentlich, denn antworten werde ich Ihnen, so mir Gott Leben und Kräfte giebt. Nun leben Sie wohl. Ich aber verharre

Meine Herren

Ihr

ergebener

der Verfasser.

An Leser,

welche mit wankendem Herzen einen dreyeinigen Gott glauben.

Warum sollte ich es denkenden Christen unserer Zeit für einen Fehler anrechnen, wenn ihr Herz im Glauben an die Dreyeinigkeit Gottes mit Zweifeln kämpft? Diese Art von Kampf ist ihnen vielmehr eben so rühmlich, als wenn sie die übeln Neigungen ihres Herzens zu bekämpfen suchen. Nur wünsche ich, daß sie jenen Kampf zur Ehre Gottes und der Christenheit auf eine Art führen, wobey die Menschenvernunft mit ihren unstreitigen Rechten nicht unter die Füße getreten, sondern aufrecht erhalten wird. Ohne Ursache thue ich diesen Wunsch nicht, denn es ist sattsam bekannt, daß es unter belesenen und studirten Christen nicht wenige giebt, welche die Dreyeinigkeit unter solchen Begriffen glauben, die einander gerade zuwiderlaufen. Und besonders sind die Begriffe, die man sich gewöhnlichermaßen von göttlichen Personen zu machen

pflegt, von der Beschaffenheit, daß sie entweder der Einigkeit Gottes widersprechen, oder daß sie sich unter einander selbst widersprechen. Führt man sie nun auf den Widerspruch ihrer Begriffe, so trotzen sie auf das Geheimnißvolle in der Dreyeinigkeit, und antworten mit kaltem Blute: Dafür ists ein Geheimniß. Gerade als wenn der Christ bey seinem Glauben ein Mensch ohne Vernunft seyn müßte: denn Widersprüche glauben ist und bleibt ewig etwas unvernünftiges. Eine solche Art von Kampf macht weder dem Christen Ehre, der eine geläuterte und erhöhete Vernunft vor allen andern Menschen haben sollte; noch viel weniger unserm Gott, der Urheber unserer Vernunft ist, und der bey seiner unendlichen Vernunft unmöglich vernunftwidrige Lehren uns zu glauben befohlen haben kann. Welcher vernünftige Vater wird sein Kind in Unvernunft erziehen? Viele Theologen unserer Zeit sehen das Uebel ein, und wollen ihren Zuhörern das Anstößige bey dem Geheimnisse der Dreyeinigkeit aus dem Wege räumen. Aber wie verfahren sie dabey? Sie verschweigen ihren Zuhörern die ungeschickten Begriffe von göttlichen Personen, und lassen sie bey den concreti-

 vischen

vischen Begriffen, das ist bey denjenigen Begriffen stille stehen, die einer jeden göttlichen Person nach der Schrift einzeln zukommen. Sie schildern den Vater alleine, den Sohn alleine, den heiligen Geist alleine. Nun ist wohl so viel wahr, daß solchergestalt einem denkenden Kopfe die Freyheit gelassen wird, sich selbst allgemeine Begriffe zu wählen, welche allen drey Personen gemein seyn können, und nach welchen die drey Personen ohne Widerspruch als ein einiger Gott gedacht werden können. Aber nun heißt es nach dem gemeinen Sprüchworte: woher nehmen und nicht stehlen. Wenn nun solche Schüler sich in dieser Lage ihres Verstandes damit zu beruhigen suchen, daß diese drey Personen auf irgend eine uns Menschen unbekannte Art in einer einigen göttlichen Natur zusammentreffen, wie in Gott viel unbegreifliches seyn muß; und wenn sie, der Schrift zugefallen, ohne vorauszusetzende Begriffe das Zusammentreffen dreyer Personen in einer Natur standhaft glauben, so schwer es ihnen wegen ermangelnder Einsicht ankommen mag, und so sehr auch aus der erschaffenen Natur Gelegenheit zu Zweifeln aufstoßen mag; so kann man mit Recht sagen: sie führen den

Kampf mit Ehren. Denn bey diesem Kämpfe können nur Schwierigkeiten aufstoßen, welche der Vernunft wegen ihrer kurzen Einsicht Mühe im Glauben machen, aber nimmermehr Widersprüche, welche der Würde der menschlichen Vernunft nachtheilig wären, wenn man sie glauben wollte. Ich wiederhole aber meinen Wunsch für sie noch einmal, daß sie den Kampf mit Ehren führen mögen. Denn die Sache ist nicht so leichte, wie mancher, der nicht scharfsinnig denkt, sich wohl überreden möchte. Für den gemeinen Menschenverstand hat Gott in seinem Buche hinlänglich gesorgt, wenn er darinnen die göttlichen Personen als Besitzer der einigen göttlichen Natur schildern lassen. Denn nach der Schrift ist der Vater im Sohne, der Sohn im Vater und der heilige Geist in Gott. Und ob ein Christ bey seinem gemeinen und übrigens gesunden Verstande weis, was die Besitzer der Gottheit seyn sollen, oder was sie nicht seyn sollen, das ist ihm so gleichgültig, als es allen ersten Christen mit ihren zwölf Aposteln war. Und so gilt auch bey unsern Christen, die keine scharfsinnigen Betrachtungen über Religionslehren anstellen, auch in diesem Stücke das Sprüchwort:

wort: was ich nicht weis, macht mich nicht heiß. Für den scharfsinnigen Christen aber eben so sehr zu sorgen, war theils in einer Offenbarung von übernatürlichen Religionswahrheiten ziemlich unnöthig, weil eine Offenbarung dieser Art ohnedieß den Menschenverstand übersteigt, und uns Menschen die Pflicht zu glauben auferlegt. Theils war es auch an sich unmöglich, denn nicht nur unserer menschlichen Sprache fehlt es an Worten, die Ideen von übernatürlichen Wahrheiten auszudrücken, wie Paulus bey seiner Entzückung in den Himmel unaussprechliche Worte hörte, die kein Mensch sagen kann, 2 Cor. 12, 1 — 5. Sondern auch den Menschen damaliger Zeiten fehlte es gewiß so sehr an Einsichten, daß es ihnen gewiß leere und ganz sinnlose Worte würden gewesen seyn, wenn ihnen die Apostel von göttlichen Personen mehr hätten sagen wollen, als sie ihnen gesagt haben. Wie viel giebts nicht Begriffe, die aus der Metaphysik vorausgesetzt werden müssen, wenn man sich in der Erkenntniß von Gott und seinen Personen über die Kenntnisse der gelehrtesten Christen aus den ersten Zeiten empor schwingen will. Wie hätten also die Apostel für sie faßlich seyn können, wenn sie

ihnen von göttlichen Personen mehr hätten sagen wollen, als sie gethan haben. Aber das alles befriediget die unersättliche Wißbegierde eines scharfdenkenden Menschen nicht. So sehr es auch seine Pflicht ist, der Gottheit zu glauben, wo er nicht Einsichten in das Innere haben kann, so sehr sucht er doch immer tiefer einzudringen, und wenn es nicht fort will, so maset er sich wohl das Recht an, einen Lehrsatz der Religion auszumerzen, blos darum, weil er nicht alle darinnen liegende Begriffe herausdenken kann. Und diese Leidenschaft kann also gar leicht auch im Geheimnisse der Dreyeinigkeit einen scharfdenkenden Christen dahin verleiten, daß er dieses Geheimniß hinweg wirft, blos darum, weil er die Begriffe nicht auffinden kann, nach welchen ihm einleuchtend ist, wie drey Personen als Besitzer in einer Gottheit zusammentreffen. Doch ist unter forschenden Christen der Unterschied zu machen, daß einige sich begnügen lassen, wenn sie nur etwas weniges auftreiben, woran sich ihr denkender Verstand halten kann, wie ein Schwimmer auf dem Meere, wenn er nur eine Insel findet. Andere hingegen lassen sich von ihrer ausschweifenden Wißbegierde so sehr beherr-

beherrschen, daß sie schlechterdings nichts unbegreifliches in der Religion dulden wollen. Wenn dieser Art Christen gleich ein kleines Licht in übernatürlichen Religionswahrheiten angezündet wird, so brennt es ihnen doch niemals helle genung. Und weil sie durchaus ihrer aufgebläheten Vernunft keine Gränzen setzen lassen wollen, so ist die unselige Folge ihrer ungezähmten Wißbegierde der Unglaube gegen eine jede göttliche Offenbarung und gegen jede übernatürliche Religionswahrheiten. Habe ich also nicht Ursache Glück zum Kampfe zu wünschen, wenn es manchen Christen schwer fallen will, eine Dreyeinigkeit zu glauben? Allein wenn es unter scharfsinnigen Christen doch gewiß eine große Menge bescheidene giebt, die sich begnügen lassen, wenn sie in Glaubensgeheimnissen Begriffe finden, woran sich ihr Verstand im Denken halten kann, so kommt mirs vor, als wenn man für diese nicht genung Vorsicht anwendete, indem man ihnen nur unschickliche Begriffe aus dem Wege räumt, ohne ihnen bessere an die Hand zu geben. Das ist wohl wahr, so lange ihr Verstand noch keine volle Stärke im Denken besitzt, so lassen sie sichs gefallen, auch ohne hinlängliche Begriffe

griffe eine Religionswahrheit anzunehmen: aber wenn mit der Zeit ihr Verstand durch Uebung eine vorzügliche Stärke im Denken erlangt hat, hernach entdeckt er erst die Lücke, die er vorher nicht bemerkt hatte, als sein Auge noch nicht in die Ferne sehen konnte. Wie nun? nun wankt er. Er soll glauben, daß drey göttliche Personen ein Gott sind. Er hat diese göttlichen Personen nur einzeln kennen lernen, und darinnen lag kein Grund zu ihrer einigen Gottheit. Die Schrift beschreibt sie wie Besitzer einer einigen Gottheit. Allein was soll ich aus den Besitzern machen? Sind sie nicht die göttlichen Personen, die ich einzeln als Vater, Sohn und Geist habe kennen lernen? und wovon ich jede als eine Person habe kennen lernen, die für sich, wie eine Gottheit handelt? Wie sollen nun drey Personen, wovon eine jede Gott ist, als Besitzer in einer einigen Gottheit zusammentreffen? Das sind die schwermüthigen Fragen, die der denkende Kopf bey seiner größten Bescheidenheit an sich thun muß. Findet er nun keinen Begriff von göttlichen Personen, wonach sie Besitzer einer einigen Gottheit seyn können, so läuft er Gefahr, das Geheimniß

auf-

aufzugeben; dahingegen diese Gefahr von ihm entfernt worden wäre, wenn man ihm einen dahin abzielenden Begrif an die Hand gegeben hätte. Ein solcher Denker kömmt mir bey seiner Lage vor, wie ein irrender Wanderer, der auf einem großen Gebürge an einen steilen Abgang gekommen ist, und in der Dämmerung gar leicht hinabstürzen kann. Hätte dieser ein Seil, so würde er sich an demselben in die Tiefe hinablassen. Und hätte jener einen sattsamen Begrif von göttlichen Personen, so würde er die Dreyeinigkeit ruhig glauben. Aber woher nehmen und nicht stehlen? so hieß es oben, da der Schüler sich den Begrif selbst wählen sollte, und so heißt es auch hier, da der Lehrer den Begrif geben soll. Ich dächte aber doch, wenn man alle Hauptarten von den Begriffen der Dinge durchwanderte, und sie anzuwenden suchte, man würde wohl einen ausfinden, der schicklich wäre. Auch hat die Schrift gewiß Data oder Anlaß zum Schliessen hergegeben, den der Scharfsinnige, wenn er seine philosophischen Einsichten damit verbindet, gar wohl nützen könnte, um auf Begriffe zu kommen, die den göttlichen Personen gemein sind, und dem Geheimnisse der Drey-

einig-

einigkeit mehr Licht geben könnten. Ich habe einen Versuch in fünf Abhandlungen gemacht. Was die theologische und christliche Welt davon denken wird, muß ich erwarten. In der ersten Abhandlung und in der vierten habe ich unschickliche Begriffe weggeschaft und die Idee von drey selbstständigen Kräften an ihre Stelle gesetzt. In der zweyten und dritten Abhandlung habe ich die Eigenschaften der göttlichen Personen auf die Idee von drey selbstständigen Kräften gebaut, um dadurch zu zeigen, daß bey dieser Idee auch die gegenseitigen Verhältnisse der drey göttlichen Personen ohne Widerspruch gedacht werden können. In der fünften Abhandlung habe ich meine Idee von der Dreyeinigkeit wider Einwürfe vertheidiget. Die erste Abhandlung ist: drey Personen in einer Natur, ist das nicht ein Widerspruch? Die zweyte: die persönlichen Eigenschaften der göttlichen Personen von innen auf die Idee, von drey selbstständigen Kräften gebaut. Die dritte: die persönlichen Eigenschaften der göttlichen Personen von aussen auf die Idee von drey selbstständigen Kräften gebaut. Die vierte: Behauptung der drey selbstständigen Kräfte in der Gottheit.

Die

Die fünfte: Vertheidigung meiner Idee von der Dreyeinigkeit wider Einwürfe. Ich bin der Meynung, daß ich immer bey meiner Idee von der Dreyeinigkeit das Verdienst behaupten werde, dieses Geheimniß theils von Widersprüchen befreyt zu haben, theils auch in einen solchen Vortrag gebracht zu haben, darinnen es leichter zu denken ist, als bisher, wenn auch gleich meine Idee von drey selbstständigen Kräften, bey aller meiner Mühe sie zu beweisen, eine Hypothese, oder wahrscheinliche Meynung bleiben sollte. Wer aber von redlich gesinnten Christen muß nicht einen Wohlgefallen daran finden, wenn er ein Geheimniß befestiget siehet, mit dem die christliche Religion steht und fällt. Diese sind es gewiß, die mir meine Mühe Dank wissen, wenn viele andere, die überhaupt keine offenbarte Religion leiden wollen, es an Hohn und Spott nicht fehlen lassen werden, weil ich ihren Absichten gerade entgegen gearbeitet habe. Aber diese möchten doch bedenken, daß ihr Gewissen nun eben der Leisten nicht seyn muß, über den sich das Gewissen aller Menschen schlagen lässet. Und wir, die wir redliche Christen sind, glauben doch auch, so gut wie

sie, unsere gesunde Menschenvernunft zu behaupten, und könnten also mit dem nämlichen Rechte von ihnen verlangen, daß ihr Gewissen sich nach dem unsrigen richten solle. Es mag also bey dem Vergleiche bleiben: ein jeder bewahre sein Gewissen. Denn Gott wird den Rath der Herzen offenbaren, und an das Licht bringen, was im Finstern verborgen ist, und von einem jeglichen unnützen Worte werden wir Gott Rechenschaft geben müssen. Wird indeß dieses Werk von vielen gut aufgenommen, so könnte ich mich wohl entschließen, mit der Zeit ein Journal herauszugeben, unter dem Titel: Steine des Anstoßes in der Religion.

Erste Abhandlung.

Drey Personen

in

Einer Natur;

Sollte das nicht ein Widerspruch seyn?

Augustinus lib. 5. de Trinit. Cap. 9.

Da in Wahrheit der Vater nicht der Sohn ist, und der Sohn nicht der Vater, und jener Heilige Geist, welcher auch eine Gabe Gottes genennt wird, weder der Vater noch der Sohn ist, so sind allerdings dreye. Und darum ist in der mehrern Zahl gesprochen worden: ich und der Vater sind eins. Jedoch wenn gefragt wird, was die dreye sind, so kann die menschliche Sprache nicht ein Wort aufbringen. Doch hat man es drey Personen genennt, nicht daß man es nennte, sondern damit man nicht schweigen wollte.

Die Dreyeinigkeitslehre der Christen, nach welcher drey Personen in einer einigen göttlichen Natur seyn sollen, scheint nicht nur widersprechend zu seyn, sondern sie wird durch den Vortrag, wie mich dünkt, sehr oft so verunstaltet, daß ein kluger Christ, der zum Nachdenken gewöhnt ist, würklich nicht vermögend ist, den Begrif von göttlichen Personen und von der einigen göttlichen Natur, ohne Widerspruch zusammen zu denken. Vielleicht thue ich manchem studirten und unstudirten Christen einen Dienst, wenn ich ihm mit meinen hier entworfenen Gedanken zu Hülfe komme, die ich aus der Schrift theils unmittelbar, theils schlußweise genommen habe. Denn die Schrift ist wenigstens nicht an dem Widerspruche in der Dreyeinigkeitslehre schuld, wofern man nur genau auf ihren Unterricht Achtung giebt. Damit aber meinen Lesern nicht schwer falle, mir mit ihren Gedanken zu folgen, so habe ich die meinigen in einzelne und kurze Absätze gebracht, und zwar nach einer solchen Ordnung, wie es die aus einander entstehenden und mit einander verwandten Begriffe mit sich brachten.

§. 1. Natur heißt hier so viel als Wesen (oder das was nach seiner ganzen Vollständigkeit würklich vorhanden ist; da sonst das Wort Natur von der Beschaffenheit eines Wesens gebraucht wird).

§. 2. Eine menschliche Natur ist nach der hier angenommenen Bedeutung des Worts Natur, ein Wesen, welches einen Leib und eine vernünftige Seele im Leibe besitzt; denn dieses muß ein Mensch haben, wenn er vollständig da seyn soll.

§. 3. Eine geistige Natur ist ein unsichtbares und unfühlbares Wesen, welches aus lauter Kraft bestehet. (Ein Geist hat nämlich kein Fleisch und Bein, wie ein Mensch in seinem Leibe hat, sondern es ist nichts als Kraft zu ihm, darum kann man ihn weder sehen noch fühlen.)

§. 4. Eine jede geistige Natur hat die Kraft, sich Vorstellungen zu machen, und sich mit den Dingen zu beschäftigen, die sie um und neben sich hat.

§. 5. Die geistigen Naturen sind einander nicht gleich. Es giebt vier Arten, die von einander sehr unterschieden sind, in so ferne immer eine Art geringer oder besser ist, als die andere.

§. 6. Die allerniedrigste Art von Geistern sind die Seelen der Thiere, welche weiter keine

Kraft haben, als ihren Leib zu bewegen, und sich undeutliche Vorstellungen von Sachen zu machen, die sie mit ihren fünf Sinnen empfinden, ohne weiter etwas dabey zu denken.

§. 7. Nach den Thierseelen kommen die Menschenseelen, welche weit mehr Kraft haben, als jene. Sie sind zwar auch an einen Leib gebunden, wie die Thierseelen, aber sie haben vor den Thierseelen die Vernunft voraus, nämlich die Kraft, sich deutliche Vorstellungen zu machen, und mit Ueberlegung ihre Entschließungen zu fassen.

§. 8. Diese beyden Arten von Seelen sind und handeln nicht für sich, sondern in und durch ihren Leib, an den sie gebunden sind, und darum kann man sie mit Recht unvollständige Geister heißen.

§. 9. Nach den Menschenseelen kommen die Engel, welche weit mehr Kraft haben als der Mensch; denn sie sind und handeln für sich ohne Leib, und ihre Vernunft ist weit stärker als der Menschen ihre. Daher sie mit Recht vollständige Geister heißen können.

§. 10. Nach den Engeln kommt Gott, welcher alle mögliche gute Eigenschaften besitzt, die nur immer ein Geist haben kann. Und seine Vernunft, so wie seine ganze Kraft ist ganz unendlich. Daher er auch mit Recht der unendliche Geist heißt, der seines Gleichen nicht hat.

§. 11. Weil die geistige Natur Gottes in ihrer ganzen Kraft unendlich ist, so unterscheidet man sie mit Recht nicht nur von allen erschaffenen Geistern, sondern auch von allen andern Creaturen, und zwar dadurch, daß man sie die göttliche Natur nennt.

§. 12. Göttliche Naturen giebts nicht viele, wie es sonst viel geistige Naturen giebt, dergleichen die Seelen und Engel sind, sondern es ist nur eine einzige göttliche Natur vorhanden, welche man Gott nennt, oder auch die Gottheit. So wie man die menschliche Natur, welche vielmal da ist, bald Mensch, bald Menschheit nennt.

§. 13. Ob nun gleich die göttliche Natur nur einmal vorhanden ist, so giebt es doch drey Personen, welche die einzige Gottheit mit einander zugleich besitzen.

§. 14. Die heilige Schrift nennt sie Vater, Sohn und heiliger Geist, und beschreibt sie beständig so, wie man von Personen unter Menschen zu sprechen pflegt, so daß man sie unmöglich für Eigenschaften der Gottheit halten kann.

§. 15. Auch unterscheidet sie drey Personen so sorgfältig, daß man sie unmöglich für drey Namen einer einzigen Person halten kann.

§. 16. Jedoch legt sie ihnen alles bey, was nur immer der Gottheit zukommen kann, so

daß

daß man sie nothwendig für die Besitzer einer göttlichen Natur erkennen muß.

§. 17. Auch lehrt sie zugleich unabänderlich das Daseyn eines einigen Gottes, so daß man nothwendig glauben muß, daß die drey Personen die einzige vorhandene Gottheit mit einander zugleich besitzen müssen.

§. 18. In Gott ist also vor allen Dingen und hauptsächlich zu unterscheiden die göttliche Natur, welcher alles zukommt, was an guten Eigenschaften nur immer ein vernünftiger Geist haben kann und muß, wenn er unendlich seyn soll; besonders einen unendlichen Verstand, alles im deutlichsten Lichte zu denken, und einen uneingeschränkten Willen, alles was ihm gefällt, zu vollziehen.

§. 19. In Gott sind zweytens zu unterscheiden die drey Personen, welche die vollkommenste Natur der Gottheit mit einander zugleich besitzen, und sie mit völlig gleichen Rechten gebrauchen.

§. 20. Will man nun von den göttlichen Personen, für sich betrachtet, eine Beschreibung machen, die nicht schriftwidrig seyn soll, so muß man sich vorsehen, daß man nicht zwischen Gottheit und Personen eine Verwirrung macht, wie es, leider, immer geschieht, wenn man das, was der Gottheit zukommt, der Person für sich zuschreibt; oder wenn man, welches

ches noch ärger ist, aus der Gottheit selbst eine Person macht, indem man die Person für sich beschreiben will.

§. 21. Offenbar falsch ist es, wenn man eine göttliche Person für eine vernünftige und für sich bestehende Natur ausgiebt, wie viele Gottesgelehrte gethan, und wozu sie sich durch die Idee haben verleiten lassen, die man sich im gemeinen Leben von einer Person zu machen pflegt, wenn die Rede von Menschen und Engeln ist.

§. 22. Wahr ist es, wenn die göttliche Person in Verbindung mit der Gottheit betrachtet wird, so kann man diese Erklärung von ihr machen. Aber sobald die Person von der Gottheit unterschieden werden soll, so ist diese Erklärung von der Art, daß sie gerade zum Trideismus führt. Denn wenn eine jede göttliche Person für sich eine Vernunft besitzt, so ist eine jede Person für sich ein besonderes Wesen, welches mit der andern höchstens keine Verbindung weiter hat, als die moralische Einigkeit. Setzt man aber voraus, daß die Vernunft einer jeden göttlichen Person nicht in der Person, sondern in der Gottheit liegt, und die Person nur der Besitzer ist, der davon Gebrauch macht, so kann ihre Vernunft nicht ein Merkmal abgeben, wodurch sie von der Gottheit unterschieden wird.

§. 23. Der berühmte Baumgarten sahe wohl ein, daß diese Erklärung zu einer Dreygötterey verleiten könnte, und glaubte dem Uebel vorzubeugen, wenn er sie, drey in einander existirende denkende Dinge, nennte. Aber zu geschweigen, daß er die Denkungskraft, die zur Gottheit gehört, allen drey Personen eben so charakteristisch zuschreibt, wie es andere in Ansehung der Vernunft thun, so scheint er noch überdieß die einige Gottheit als das Centrum der drey Personen gar aus den Augen verlohren zu haben. Denn wenn das die ganze Verbindung der göttlichen Personen seyn soll, daß sie in einander existiren, so kömmt mir dies eben so vor, als wenn drey gutdenkende Freunde einander in den Armen liegen.

§. 24. Ich weis wohl, daß Christus spricht: Der Vater ist in mir und ich in ihm. Aber Christus wollte gewiß nicht philosophisch abstrahiren, als er diese Worte sprach. Die Personen von der Gottheit charakteristisch zu unterscheiden, wäre für seine Jünger wohl keine Sache gewesen, wodurch sie ihren und anderer Menschen Herzen Erbauung hätten schaffen können. Und Gelehrsamkeit auszubreiten war sein Zweck nicht. Seine Jünger zu belehren, daß er mit dem göttlichen Vater in der genauesten Verbindung stünde, damit sie alle seine Worte und Werke als göttlich ansehen möchten, das

nur konnte sein Zweck bey diesen Worten seyn. Uebrigens war es gleichgültig, ob sie sich von der Verbindung mit seinem Vater einen genauen Begrif machten oder nicht. So viel ist abey gewiß, daß Jesus diese Worte in Rücksicht auf die einige göttliche Natur sagen konnte, welche ihm mit dem göttlichen Vater gemein ist, und auch so viel ist gewiß, daß Jesus seine Jünger nicht ein Gemische von mehrern Göttern lehren wollte. Daher habe ich auch mit Befremden von manchen Theologen bey Beschreibung göttlicher Personen den Ausdruck gehört, daß göttliche Personen sich einander mittheilen, welcher Ausdruck eben die Idee eines Gemisches von Gottheiten mit sich führt, wie der Baumgartensche.

§. 25. Noch ärger ist es, wenn man die Gottheit selbst zur Person macht, wie der berühmte und sonst scharfsinnige D. Crusius gethan. s. Plan des Reichs Gottes. Dieser giebt wenigstens die ewige Gottheit als die erste göttliche Person an, die den Vaternamen führt. Was er aus den andern beyden Personen macht, kann man aus seinen Worten nicht errathen. So viel aber sieht man, daß er sie von der Gottheit, die er Vater nennt, unterscheidet. Uebrigens lassen sich nach seinen Ausdrücken der Sohn und der heilige Geist sehr leichte als zwo besondere Gottheiten denken, die in der

Gott-

Gottheit des Vaters liegen. So auch wenn etliche alte Kirchenväter den göttlichen Vater den Quell der Gottheit, auch die Wurzel der Gottheit nennten; da ist der erste Gedanke, der einem dabey einfallen muß, dieser: aus der Gottheit, die Vater heißt, kommen mehrere Gottheiten herfür, die aber mit der Gottheit des Vaters verbunden bleiben, wie die Bäche mit ihrem Quell, oder wie der Name mit der Wurzel.

§. 26. Sollen nach Crusianischen Begriffen, die zwey letztern Personen nicht besondere Gottheiten seyn, sondern nur Besitzer von der Gottheit, die er Vater nennt, so müßte man annehmen, daß entweder der Vater unter der Gewalt des Sohnes und des heiligen Geistes stünde, die ihn brauchen könnten, wozu sie wollten, oder der Vater müßte wenigstens die Mittelsperson seyn, durch welche der Sohn und heilige Geist alle göttliche Werke verrichteten. Das erste widerspricht der göttlichen Majestät des Vaters, und das zweyte widerspricht den klaren Aussprüchen der Schrift, nach welchen Sohn und Geist eher als Mittelspersonen vom Vater aufgestellt werden.

§. 27. Sollen endlich die zwey letztern Personen auch die ewige und einige Gottheit selbst seyn, obwohl in einem andern Sinne, als der Vater, so mag nun der Sinn seyn wie er will,

so wäre doch im Grunde betrachtet immer nur eine Person, die ihr Daseyn nur auf verschiedene Art zeigte, wie die Sabellianer glaubten, welche die drey Personen für drey Modificationen der Gottheit ausgaben, das ist für dreyerley Aeußerungen der Gottheit.

§. 28. Kurz ich bin der Meynung, daß man sich bey Beschreibung der göttlichen Personen immer sehr unschicklich ausdrückt, ob man gleich daneben den richtigen Satz nach der Bibel behauptet, es sind drey unterschiedliche göttliche Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist, und diese drey sind ein Gott. Aber durch den Widerspruch im Lehrvortrage bringt man doch schwankende Begriffe in das Herz eines Christen, und das ist Wasser auf die Mühle des Spötters.

§. 29. Der Herr D. und Profess. Morus in Leipzig siehet dieses ein, und wiederräth daher die Definition sowohl von göttlichen Personen in abstracto, als auch die Definition von der Art ihrer Einigkeit in der Gottheit. Uebrigens giebt er von einer jeden göttlichen Person in concreto eine Erklärung nach ihren Handlungen, die mit der Schrift übereinstimmet, und läßt den Begrif von der Person in abstracto, wie auch den Begrif ihrer einigen Gottheit als ein Geheimniß undefinirt.

§. 30. Allein, damit ist allenfalls für unbelesene Christen gesorgt, daß diese nicht auf widersprechende Gedanken und schriftwidrige Meynungen gebracht werden, wenn sie etwan unschickliche Definitionen von der Dreyeinigkeit auf der Kanzel hören, aber einem nachdenkenden Kopfe wird damit nicht geholfen. Dieser denkt sich eine jede göttliche Person nach hergebrachter Gewohnheit als ein für sich bestehendes denkendes Ding, und sobald er hernach mit dieser Vorstellungsart den Begrif von der einigen göttlichen Natur verbinden will, so fühlt er den Widerspruch. Was ist hernach die Folge davon? Entweder er bezwingt seinen Verstand, den Widerspruch zu glauben, denn durch die Gewohnheit wird auch der seltsamste Glaube möglich. Oder er wird heimlich ein Naturalist, der Vater, Sohn und Geist läugnet, so sehr er auch öffentlich das Geheimniß zu glauben vorgiebt. Nur der Hallische D. Bahrdt wagte es laut zu sagen, daß ein Christenmagen darzu gehöre, wenn man glauben solle, daß Dreye Eins und Eins Dreye sey.

§. 31. Die Distinction zwischen der Persönlichkeit und dem göttlichen Wesen soll den vermeyntlichen Widerspruch auflösen. Die drey göttlichen Personen, sagt man, sind Eins, nicht nach ihrer Persönlichkeit, sondern dem Wesen nach. Nun ist wohl diese Distinction richtig und könnte an sich den Widerspruch heben, aber

daß

daß sie ihre Wirkung bey einem nachdenkenden Gemüthe nicht immer thut, daran ist blos der Begrif schuld, den man sich nun einmal von einer göttlichen Person nach einer übel angewendeten Philosophie gemacht hat, und den man auch so sehr zur Gewohnheit hat werden lassen, daß es keinem philosophischen Christen einfällt, an der Richtigkeit desselben zu zweifeln.

§. 32. Eine menschliche oder englische Person ist freylich eine für sich bestehende Natur, die Vernunft hat und denken kann, denn der ganze vernünftige Mensch selbst ist die Person, und der ganze denkende Engel ist die Person. Aber dieses ist der Fall bey Gott nicht. Gott, der Vernunft und Denkungskraft hat, ist nur Einer, sollte nun eine göttliche Person als eine vernünftige und denkende Natur für sich bestehen, so müßte nothwendig folgen, daß es nur eine göttliche Person gäbe, die Gott selbst wäre, oder man müßte annehmen, daß die drey göttlichen Personen drey Götter wären.

§. 33. Sollen nun die drey göttlichen Personen von Gott als von einer einigen vernünftigen Natur oder Wesen unterschieden werden, so müssen die Personen für sich nicht als vernünftige Naturen oder Wesen zu betrachten seyn, und noch vielweniger müssen sie als solche Naturen für sich bestehen, sonst wären sie wirklich nicht von der Gottheit zu unterscheiden.

§. 34. Was soll man aber aus den göttlichen Personen machen? Antwort: nicht mehr und nicht weniger als die Schrift will, daß wir aus ihnen machen sollen. Die Schrift beschreibt sie als gemeinschaftliche Besitzer der einigen Gottheit, und dergleichen Beschreibungen in der Schrift aufzusuchen, gebe man auf sechs Arten von Schriftstellen Achtung.

§. 35. Die erste Art von Schriftstellen setzt die Einigkeit der göttlichen Natur voraus. Z. E. Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Gen. 1, 1. Höre Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Herr. Devt. 6, 4. Ist auch ein Gott außer mir? es ist kein Hort, ich weiß ja keinen. Jes. 44, 8. Das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast, Jesum Christum erkennen. Joh. 17, 3. Es ist ein Gott und ein Mittler zwischen Gott und den Menschen. 1 Tim. 2, 5.

§. 36. Diese Art von Schriftstellen kann in so fern zur Beschreibung göttlicher Personen gerechnet werden, als sie nur eine einzige Natur lehren, welcher alle Geistesvollkommenheiten in unendlichem Grade zukommen, wie Gott in der ganzen heiligen Schrift auf solche Art kenntbar gemacht wird. Denn hieraus kann man den Schluß machen, daß in den göttlichen Personen selbst von allen dergleichen Voll-

kommenheiten nichts liegen kann, folglich auch nicht die unendliche Vernunft, noch die unendliche Denkungskraft.

§. 37. Die zweyte Art von Schriftstellen sind diejenigen, in welchen gesagt wird, daß die göttlichen Personen in Gott sind, oder eine in der andern ist. Im Anfange war das Wort, und das Wort war bey Gott. Joh. 1, 1. Der eingebohrne Sohn, der in des Vaters Schooß ist. Joh. 1, 18. Ich und der Vater sind eins. Joh. 10, 30 ꝛc. Glaubet mir, daß ich im Vater bin, und der Vater in mir ist. Joh. 14, 21. Auf daß sie alle eins seyn, gleichwie du Vater in mir und ich in dir. Joh. 17, 21. Der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, der wird zeugen von mir. Joh. 15, 26. Uns hat es Gott offenbahret durch seinen Geist. Denn der Geist erforscht alle Dinge, auch die Tiefe der Gottheit. Denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, ohne der Geist des Menschen, der in ihm ist? Also auch niemand weiß, was in Gott ist, ohne der Geist Gottes, wir aber haben nicht empfangen den Geist der Welt, sondern den Geist aus Gott. 1 Cor. 2, 10—12. Weil ihr denn Kinder seyd, so hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen, der schreyet: Abba! lieber Vater. Gal. 4, 6.

§. 38. Diese zweyte Art von Schriftstellen kann in so fern zu Beschreibung göttlicher Per-

Personen dienen, als sie das allergenaueste und stets unzertrennliche Beysammenseyn derselben lehren. Denn hieraus kann man den Schluß machen, daß sie alle dreye, die einige göttliche Natur als eine ihnen allerseits zugehörende Natur ansehen, nach welcher sich freylich keine Person von der andern entfernen kann, wenn sie nicht die göttliche Natur aufgeben will. Die Augspurgische Confession sagt im ersten Artikel: es ist ein einig göttlich Wesen, und seynd doch drey Personen in demselbigen einigen göttlichen Wesen.

§. 39. Daß die Schriftstellen von der genauen Vereinigung göttlicher Personen auf eine Vermischung gehen sollen, womit die göttlichen Personen einander umgeben und durchdringen, ist wider die Schriftlehre von der Einigkeit einer göttlichen Natur, denn bey aller dieser Vermischung würden es doch drey Naturen bleiben.

§. 40. Die biblischen Redensarten aber, nach welchen eine Person in der andern ist, bleiben auch ohne Vermischung der Personen wahr und richtig. Denn in Rücksicht auf die allen Personen zugehörende einige Natur, ist der Sohn in der Natur des Vaters, der Vater in der Natur des Sohnes, und der heilige Geist in der Natur des Vaters und Sohnes.

§. 41. Doch wird in den biblischen Redensarten, wie es sich von selbst versteht, die Person bald vor sich, bald in Verbindung mit ihrer Natur gemeynt. Der Sohn, blos als Person betrachtet, ist im Vater, der in Verbindung mit seiner Natur zu betrachten ist. Der Vater blos als Person betrachtet, ist im Sohne, der in Verbindung mit seiner Natur zu betrachten ist. Der heilige Geist blos als Person betrachtet, ist im Vater und im Sohne, die beyde in Verbindung mit ihrer einigen Natur zu betrachten sind.

§. 42. Daß aber die Personen weit öfterer in Verbindung mit ihrer Natur zu betrachten sind, als nach ihrer bloßen Persönlichkeit, weiß ein jeder Bibelleser. Denn immer werden sie in der Schrift als Personen aufgestellt, die durch ihre göttliche Natur würksam sind. Und zu dem so sind wir ja eher gewohnt bey menschlichen Personen lediglich an die Natur der Menschen zu denken, so wie sie mit allen ihren Eigenschaften und Kräften da sind.

§. 43. Die dritte Art von Schriftstellen lehrt, daß eine Person wie die andere Werke verrichtet, welche als übernatürliche nur von der Gottheit zu erwarten sind, laut folgenden Schriftstellen: Mein Vater wirket bisher und ich wirke auch. Joh. 5, 17. Was der Vater thut, das thut gleich auch der Sohn. Joh. 5, 19. Wie

der

der Vater die Todten auferwecket und machet sie lebendig, also auch der Sohn machet lebendig, welche er will. Joh. 5, 21. Durch den Sohn Gottes ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist, das sichtbare und unsichtbare. Er ist für allen, und es bestehet alles in ihm. Col. 1, 16. 17. Der Geist Gottes hat mich gemacht. Job. 33, 4. Wie soll das zugehen, sintemal ich von keinem Manne weiß? der heilige Geist wird über dich kommen. Luc. 1, 34. 35. In einem jeglichen erzeigen sich die Gaben des Geistes zum gemeinen Nutz. Einem wird gegeben durch den Geist zu reden von der Weisheit. 1 Cor. 12, 7. 8. Einem andern die Gabe gesund zu machen in demselbigen Geiste; Einem andern Wunder zu thun; Einem andern Weißagung; Einem andern mancherley Sprachen; Einem andern die Sprachen auszulegen. Dies alles aber würket derselbige einige Geist, und theilt einem jeglichen seines zu, nachdem er will. 1 Cor. 12, 9-12.

§. 44. Diese dritte Art von Schriftstellen kann in so fern eine Beschreibung von göttlichen Personen geben, als sie den Gebrauch lehren, den die drey göttlichen Personen von der einigen Gottheit machen, zu Verrichtung übernatürlicher Werke. Denn hieraus kann man den Schluß machen, daß eine jede göttliche Person nicht müßig in der Gottheit ist, die sie besitzt, sondern als Besitzer Gebrauch davon macht.

Stadtbibliothek Augsburg

§. 45. Die vierte Art von Schriftstellen lehrt, daß die göttlichen Personen an Ehre, Macht und Gewalt einander gleich sind. Auf daß sie alle den Sohn ehren, wie sie den Vater ehren. Joh. 5, 23. Alles was der Vater hat, das ist mein. Joh. 16, 15. Mein Vater würket bisher, und ich würke auch; was der Vater thut, thut gleich auch der Sohn; wie der Vater die Todten auferwecket und machet sie lebendig, also auch der Sohn machet lebendig, welche er will. Joh. 5, 17. 19. 21. Taufet sie im Nahmen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Matth. 28, 19. Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sey mit euch allen, Amen. 2 Cor. 13, 13. Dieß alles würket derselbige einige Geist, und theilt einem jeglichen seines zu, nachdem er will. 1 Cor. 12, 12.

§. 46. Diese vierte Art von Schriftstellen lassen sich in so fern zur Beschreibung göttlicher Personen gebrauchen, daß sie allen drey göttlichen Personen eine völlig gleiche Würde beylegen. Denn hieraus kann man den Schluß machen, daß eine Person wie die andere die gemeinsame göttliche Natur mit völlig gleichen Gerechtsamen besitzt und gebraucht.

§. 47. Wider die gleichen Gerechtsamen darf man nicht einwenden, daß Jesus spricht: Der

Der Vater ist größer denn ich. Joh. 14, 28. Der Sohn kann nichts von ihm selber thun. Joh. 5, 19. Denn diese Worte sprach Jesus in der tiefen Erniedrigung seiner Menschheit, und so war er auch dem Gesetz unterworfen worden, statt der sündigen Menschen.

Scheinbarer aber ist der Einwurf wider die gleichen Gerechtsamen der göttlichen Personen auf ihre gemeinsame göttliche Natur, welchen man von den Schriftstellen hernimmt, darinnen der Vater im vorzüglichen Sinne Gott genannt wird. Z. E. Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des heiligen Geistes, sey mit euch allen. 2 Cor. 13, 13. Ihr seyd gerecht worden durch den Nahmen des Herrn Jesu und durch den Geist unsers Gottes. 1 Cor. 6, 11. Da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn. Gal. 4, 4. So sind viel Stellen solcher Art in der Schrift zu finden, darinnen der Vater im vorzüglichen Sinne Gott genennt wird, wo er entweder gegen alle drey Personen, oder gegen den Sohn, oder gegen den heiligen Geist als eine verschiedene Person aufgestellt wird.

Allein hieraus ist nicht nothwendig zu folgern, daß der Vater mehr Gerechtsame auf die göttliche Natur haben muß, als die beyden andern Personen. Denn man kann den Vorzug des Vaters, der überdies nach dergleichen Stel-

len unläugbar ist, eben so wohl blos in der natürlichen Ordnung suchen, in welcher die göttlichen Personen ihre Gottheit besitzen. Alle alte und ehrliche Schriftausleger, deren Schriften noch vorhanden sind, sind, so viel ich weiß, der Meinung, daß dem Vater die Gottheit eigenthümlich zugehört, daß der Vater seine Gottheit seit Ewigkeiten dem Sohne zu einem unumschränkten Gebrauche mitgetheilt, und daß Vater und Sohn das nehmliche gegen den heiligen Geist gethan. Und wenn der Sohn in der Schrift ein Sohn Gottes, der heilige Geist aber ein Geist Gottes und ein Geist vom Sohne Gottes genennt wird, so kann man nach diesen und andern Gründen der Schrift die ewige Mittheilung der Gottheit von einer Person an die andere unmöglich in Zweifel ziehen.

Und eben darum, weil nach dieser natürlichen Ordnung unter den göttlichen Personen dem Vater die Gottheit eigenthümlich zukommt, da sie hingegen die andern Personen Mittheilungsweise besitzen, so konnte dem Vater deswegen mit Recht auf eine vorzügliche Art der Nahme Gott beygelegt werden, wenn er gegen die andern Personen gestellt werden sollte. So daß also damit weiter kein Vorzug, als der Vorzug einer natürlichen Ordnung angezeigt wird, aber nichts weniger als ein Vorzug in der Würde. Denn die völlig gleiche Würde lehrt die Schrift nach dem 45. §. unwidersprechlich.

Auch aus dem eigenthümlichen Besitz der Gottheit, nach welchem der Vater in der natürlichen Ordnung die erste Person ist, kann kein Vorzug in der Würde als eine nothwendige Folge geschlossen werden, denn wenn es dem Vater seit Ewigkeiten gefallen hat, seine Gottheit zwo andern Personen mitzutheilen, so stund es ihm doch wohl frey, diese Personen seine göttliche Natur mit allen Freyheiten und Gerechtsamen besitzen zu lassen. Und daß er dieses würklich gethan haben muß, beweisen obige Schriftstellen, in welchen die gleiche Würde der göttlichen Personen gelehrt wird.

§. 48. Die fünfte Art von Schriftstellen ist, nach welchen die göttlichen Personen die eigentlichen Werke der göttlichen Natur mit einander zugleich verrichten. Was der Vater thut, thut gleich auch der Sohn; wie der Vater die Todten auferwecket, und machet sie lebendig, also auch der Sohn machet lebendig, welche er will. Joh. 5, 19-21. Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes, und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sey mit euch allen, Amen. 2 Cor. 13, 13. Vom Vater sind alle Dinge. 1 Cor. 8, 6. Durch den Sohn Gottes ist alles geschaffen. Col. 1, 16. Der Geist Gottes hat mich gemacht. Job. 23, 4. Der Vater hat uns tüchtig gemacht zu dem Erbtheil der Heiligen im Lichte; welcher uns er-

rettet hat von der Obrigkeit der Finsterniß und hat uns versetzet in das Reich seines lieben Sohnes. Col. 1, 12. 13. Christus hat euch lebendig gemacht, da ihr todt waret in den Sünden. Col. 2, 13. Ihr seyd abgewaschen, ihr seyd geheiliget, ihr seyd gerecht worden durch den Geist unsers Gottes. 1 Cor. 6, 11.

§. 49. Diese fünfte Art von Schriftstellen kann in so fern zur Beschreibung göttlicher Personen gebraucht werden, daß sie lehren, wie diese Personen ihre göttliche Natur zu Verrichtung ihrer göttlichen Werke mit einander zugleich gebrauchen. Denn daraus kann man schließen, daß sie von ihrer einigen Gottheit einen gemeinschaftlichen Gebrauch machen.

§. 50. Die sechste Art von Schriftstellen ist die, welche lehren, daß göttliche Personen in ihren Werken sich ganz freywillig ohne Schuldigkeit und ohne Zwang nach einander zu richten pflegen. Darum liebt mich mein Vater, daß ich mein Leben lasse, auf daß ichs wieder nehme. Niemand nimmt es von mir, sondern ich lasse es von mir selber, ich habe es Macht zu lassen, und habe es Macht wieder zu nehmen. Solchen Auftrag habe ich empfangen von meinem Vater. Joh. 10, 28. Du willst weder Brandopfer noch Sündopfer; da sprach ich: siehe ich komme, im Buch ist von mir geschrieben, deinen Willen mein Gott thue

ich gerne. Pſ. 50, 7-9. Der Geiſt vertritt die Heiligen, nachdem das Gott gefällt. Röm. 8, 27. Der Geiſt theilt einem jeglichen ſeines zu, nachdem er will. 1 Cor. 12, 11. Dahin gehören auch die Sendungen göttlicher Perſonen, wovon in der Schrift viel zu finden iſt.

§. 51. Wider dieſe Schriftlehre, daß göttliche Perſonen mit völliger Beybehaltung ihres ganz freyen Willens ſich nach einander bequemen, läßt ſich nicht einwenden, was 1 Cor. 15, 24-28. geſagt wird. Chriſtus wird ſein Reich Gott und dem Vater überantworten, wenn ihm alles unterthan ſeyn wird, alsdenn wird auch der Sohn ſelbſt unterthan ſeyn, dem der ihm alles unterthan hat, auf daß Gott ſey alles in allem. Daß die Ueberantwortung des Reichs Chriſti an Gott und den Vater eine ſolche Uebergabe iſt, wobey Chriſtus dennoch ein Regente ſeines Reichs bleibt, braucht hier faſt nicht erinnert zu werden, weil es bald darauf deutlich gelehrt wird, daß ihm Gott alles unterthan hat, und daß er als ein ſolcher, dem alles unterthan iſt, mit allen ſeinen Unterthanen Gott unterthan ſeyn wird. Folglich ſoll Chriſtus der Sohn Gottes als ein Regente über alles Gott, als dem höchſten Regenten, unterthan ſeyn. Aber dieſes iſt es eben, was der bisher gelehrten ganz freywilligen Bequemung einer göttlichen Perſon zu widerſprechen ſcheint. Doch wird ſich die Schwierigkeit heben laſſen.

§. 52. Wenn der Sohn Gottes in der Ewigkeit Gott und dem Vater unterthan seyn wird, so versteht sich wohl von selbst, daß er da nicht blos als Person ohne Gottheit zu betrachten ist. Denn eine blos abstrahirte Person in Gott, ob sie gleich selbstständig ist, so ist sie doch an sich keiner Handlung fähig, weil sie weder geistiges Leben noch Vernunft, noch Denkungskraft besitzt, welches alles in der Gottheit liegt, in der sie ist, und von der sie Gebrauch macht in ihren Handlungen. §. 36. Folglich kann der Sohn Gottes blos als Person betrachtet, so wenig unterthan seyn, als der Vater.

§. 53. Bey dieser Unterthänigkeit muß also der Sohn nothwendig in Verbindung mit einer vernünftigen Natur betrachtet werden, allein mit welcher? Es verhält sich mit dem Sohne Gottes nicht, wie mit den andern beyden Personen, diese haben nur die einige göttliche Natur. Aber der Sohn hat außer dieser noch eine menschliche. Die menschliche Natur ist und bleibt ein Geschöpf in Ewigkeit, ein Werk, das alle drey Personen gemacht haben, wenn es gleich nur der Sohn Gottes allein angenommen hat. Eben diese Natur ist und bleibt auch von der göttlichen Natur ewig unterschieden, so sehr sie auch mit der Gottheit verbunden ist. Folglich ist es möglich, daß sie der Gottheit unterthänig seyn kann. Hingegen die göttliche Na-

tur ist der unumschränkte Gott selbst, der von seinem freyen Willen ohne Verletzung seiner unendlichen Majestät auch nicht das geringste nachlassen kann. Folglich läßt sich nicht denken, geschweige denn sagen, daß Gottes Sohn sich nach seiner göttlichen Natur Gott und dem Vater unterthänig gemacht habe, oder jemals unterthänig machen werde. Selbst die Bequemung einer göttlichen Person nach der andern im Gebrauche der Gottheit würde der göttlichen Majestät der Person Abbruch thun, wenn sie nicht dabey völlig freye Macht und Gewalt hätte, sich zu bequemen oder nicht zu bequemen.

§. 54. Auch würde ein unauflöslicher Widerspruch entstehen, wenn der Sohn seine Gottheit Gott und dem Vater unterthänig machen wollte. Denn die Gottheit ist nur eine, und gehört allen drey Personen so sehr zu, daß man durch Veranlassung der Schrift mit Recht sagen kann: Der Sohn hat die Gottheit des Vaters, der Vater die Gottheit des Sohnes, und der heilige Geist hat die Gottheit des Vaters und Sohnes; denn die Schrift spricht: Der Sohn ist im Vater, und der Vater im Sohne, und der heilige Geist, ist ein Geist Gottes, wie der Geist, oder die Seele in. Menschen zugegen ist. 1 Cor. 2, 11-12. Wenn nun der Sohn Gottes seine Gottheit Gott und dem Vater unterthänig machen wollte, so wäre

es

es eben so viel, als wenn er die Gottheit der Gottheit, und den Vater dem Vater unterthänig machen wollte, und so müßte Gott zugleich sein Herr und sein Unterthan seyn, und der Vater müßte zugleich sein Herr und sein Unterthan seyn.

§. 55. Bey der freywilligen Bequemung aber kann dieser Widerspruch nicht entstehen. Denn dazu gehört keine vernünftige Natur, wie bey der Unterthänigkeit erfordert wird, nach welcher eine Natur der andern unterthan ist. Sondern bey der Bequemung göttlicher Personen, kommt es blos auf die Art des Gebrauchs an, den eine jede göttliche Person vor sich von ihrer gemeinsamen Gottheit macht; wie ungefähr drey Besitzer eines Hauses, ein jeder das Haus mit freywilliger Rücksicht auf seine Mitbesitzer gebrauchen kann.

§. 56. Was also die Schriftstellen der sechsten Art von der freywilligen Rücksicht sagen, mit welcher sich die göttlichen Personen in ihren göttlichen Werken nach einander zu bequemen pflegen, das bleibt als richtig stehen, und giebt zur Beschreibung göttlicher Personen den letzten Umstand an, daß nehmlich diese Personen ihre gemeinsame göttliche Natur mit freywilliger Rücksicht auf einander gebrauchen.

§. 57. Wenn man nun alles zusammen nimmt, was die Schrift von göttlichen Personen

nen deutlich lehrt, entweder mit ausdrücklichen Worten, oder mit Worten, aus welchen sich in die Augen fallende Schlüsse machen lassen, so bringt man folgende 6 Sätze zusammen:

1) es ist nur eine Gottheit oder nur eine göttliche Natur, das ist: Es ist nur eine einzige Natur vorhanden, in welcher alle Geistesvollkommenheiten in unendlichem Grade liegen; insonderheit unendliche Vernunft, Denkungskraft und geistiges Leben. Folglich kann von allen dergleichen Vollkommenheiten nichts in den drey göttlichen Personen liegen, in so fern sie als mehrere einzelne Personen von der einigen Gottheit zu unterscheiden sind. siehe §. 35. 36.

2) Die drey göttlichen Personen sind auf die innigste Art stets unzertrennlich beysammen; folglich sehen sie die einige göttliche Natur als eine ihnen allerseits zugehörende Natur an, nach welcher sich keine von der andern entfernen kann; wenn sie nicht die göttliche Natur aufgeben will. §. 37-42.

3) Die göttlichen Personen machen von der einigen Gottheit, in der sie beysammen sind, Gebrauch zu übernatürlichen Werken. Hieraus folgt, daß eine jede göttliche Person nicht müßig ist in der Gottheit, die sie besitzt, sondern als Besitzer Gebrauch davon macht. §. 43. 44.

4) Die Personen der Gottheit stehen in völlig gleicher Würde; folglich besitzen und gebrau-

brauchen sie die gemeinsame göttliche Natur mit völlig gleichen Gerechtsamen. §. 45=47.

5) Eben diese Personen brauchen ihre göttliche Natur in Verrichtung göttlicher Werke mit einander zugleich; daraus kann man schließen, daß sie von ihrer einigen Gottheit einen gemeinschaftlichen Gebrauch machen. §. 48. 49.

6) In ihren göttlichen Werken pflegen sie sich mit Beybehaltung ihres ganz freyen Willens nach einander zu bequemen, folglich nehmen sie bey dem Gebrauche ihrer gemeinsamen göttlichen Natur freywillige Rücksicht auf einander.

§. 58. Liegen nach dem ersten Satze in den göttlichen Personen vor sich betrachtet keine Eigenschaften der Gottheit, so können sie als bloße Personen nicht die Gottheit selbst seyn. 2) Gehört die einige göttliche Natur allen dreyen Personen zu, so müssen sie Besitzer der einigen Gottheit seyn. 3) und 4) Gebrauchen sie ihre Gottheit mit völlig gleichen Gerechtsamen, so sind sie unumschränkte Besitzer der Gottheit. 5) und 6) Gebrauchen sie ihre göttliche Natur gemeinschaftlich und mit Rücksicht auf einander, so unterscheiden sie sich dadurch von einer menschlichen Person, welche in ihrer menschlichen Natur keine Mitbesitzer hat, und deren Natur die Person selbst ist.

§. 59. Was ist also eine göttliche Person? Antwort: ein unumschränkter Besitzer der einigen

gen

gen Gottheit, welcher gemeinschaftlich mit seinen Mitbesitzern und mit Rücksicht auf dieselben seine göttliche Natur gebraucht. Und was sind nun die drey göttlichen Personen? Antwort: Unumschränkte Besitzer der einigen Gottheit, welche gemeinschaftlich und mit Rücksicht auf einander die göttliche Natur gebrauchen.

§. 60. Diese Idee von einer göttlichen Person räumet in der Dreyeinigkeitslehre allen Schatten eines Widerspruchs aus dem Wege, welcher blos durch die unrecht angebrachte Idee von einer menschlichen Person entstanden ist. Denn wenn man sich zuerst die Gottheit mit allen unendlichen Geistesvollkommenheiten denkt, und hernach die Personen nur als Besitzer dieser Gottheit sich besonders vorstellt, so ist die Gottheit etwas anders, und die Personen auch etwas anders, und können folglich die Begriffe der einigen Gottheit und der drey göttlichen Personen eben sowohl zusammen gedacht werden, als die Besitzer in einem Hause.

§. 61. Aber wo bleibt denn das Geheimniß? fragte mich mehr als ein Theologe, als ich zu verschiedenen Zeiten von der Dreyeinigkeit einen solchen Discurs führte. „Ich weiß nicht anders, fuhr er fort, als daß die Dreyeinigkeit das größte Geheimniß der christlichen Religion ist, und Sie wollen da alles so deutlich aus einander setzen, daß man es mit der

Vernunft einsehen kann.“ Ich durfte bey diesen Worten nur in meinem Herzen lachen, denn nach meiner damaligen Lage mußte ich gegen diese Herrn Respects halber mich etwas zurück ziehen. In der Verlegenheit aber wußte ich nicht gleich, worüber mein Herz zuerst lachen sollte. Denn lächerlich war es, wenn die Herren glaubten, das Geheimnißvolle von christlichen Glaubenslehren bestehe in Widersprüchen, die sich die Vernunft gefallen lassen müßte. Aber eben so lächerlich kam mir vor, daß sie glaubten, ich hätte auf einmal das ganze Geheimniß der Dreyeinigkeit aufgedeckt. Ich wollte meine Herren Gegner zurechte weisen, und ihnen den Unterschied zwischen Widerspruch und Uebernatürlichkeit zeigen, aber von mir lernen schien ihnen schimpflich, und ich wurde mit der Resolution abgewiesen: Von Glaubensgeheimnissen ließe sich gar nichts sagen. Diese wollten nur geglaubt seyn, aber es dürfte nicht darüber philosophirt werden. Diese Herren hatten also die Kunst gelernt, ihren gesunden Menschenverstand zum Schweigen zu bringen. Damit mir es aber bey manchen meiner Leser nicht auch so geht, so will ich das Uebernatürliche der Dreyeinigkeit ihnen hier vor Augen legen.

§. 62. Das allererste, was bey diesem Geheimnisse als übernatürlich sogleich in die Augen fällt, ist die Idee von göttlichen Personen. Ich

zweifle nicht, daß scharfsichtige Leser bey meiner Beschreibung davon mit Unwillen die Worte gelesen haben: göttliche Personen sind Besitzer der Gottheit, Besitzer, werden sie denken, was sollen denn das hier für Dinge seyn? sollen es Körper oder Geister, oder Eigenschaften oder Kräfte seyn? Ja, da giebts zu rathen, aber wie stehts ums treffen? Doch will ich sehen, wie weit meine Vernunft als Magd der Religion Dienste thun kann, denn sehen darf sie und soll sie, so weit ihre Augen reichen, wofern sie nur nicht vorwitzig weiter und besser sehen will, als ihre Gebieterin die offenbahrte Religion.

§. 63. Nicht Körper sind die Personen der Gottheit, dafür mögen sie die Liebhaber der Platonischen Dreyeinigkeit allenfalls halten. Gott ist ein Geist, sagt die Schrift. Aber sollten die Personen in ihm nicht Geister seyn können? eben so wenig, denn sie sind von der geistigen Natur Gottes unterschieden. Sollten sie nicht verborgene Eigenschaften der Gottheit seyn, nach welchen Gott bald so, bald anders sich den vernünftigen Creaturen offenbahrte? Auch nicht, denn so könnten sie nicht unabänderlich als verschiedene Personen, die sich nach einander bequemen, in der Schrift aufgestellt werden.

§. 64. Und sollten bey dergleichen Aufstellungen, dennoch nur Eigenschaften der Gott-

heit unter dem Bilde dreyer Personen statt finden, so wäre dieses eine so seltsame und irre führende Blendung des menschlichen Verstandes, dergleichen sich von Gott ohne Beyseitesetzung aller Ehrfurcht gar nicht denken läßt. Will der wahrheitsliebende Gott, daß wir nach seiner Offenbahrung uns ihn als eine Gottheit mit drey verborgenen Eigenschaften denken sollen, so kann er uns nicht selbst aufs stärkste veranlassen, ihn als eine Gottheit mit drey Personen zu denken. Giebt uns aber eben dieser Wahrheitsliebende Gott den stärksten Anlaß, ihn als eine Gottheit mit drey Personen zu denken, so sündigen wir, wenn wir es besser wissen wollen, und ihn dafür als einen Gott mit drey verborgenen Eigenschaften uns denken wollen. Denn Eigenschaften sind nicht Personen, und Personen nicht Eigenschaften.

§. 65. Kann auch gleich eine Eigenschaft nach einer ganz uneigentlichen Art zu reden als Person aufgestellt werden, welches bey der Prosopopöie geschiehet, so muß es doch so geschehen, daß man leichtlich den wahren Sinn einsehen kann, und zumal in einer Offenbahrung, die Gott dem unwissenden Menschengeschlechte giebt, welches in der wahren Verehrung Gottes zu seiner ewigen Wohlfahrt unterrichtet werden soll. Da würde man gewiß der Weisheit und Güte Gottes zu nahe treten, wenn man da annehmen

 wollte,

wollte, daß es schwer halte, den rechten Sinn herauszufinden. Vielmehr läßt sichs da erwarten, daß auch ein unstudirter, der die Sprache versteht, bey reifem Menschenverstande den Sinn Gottes treffen wird, in Stellen, die ihn von Gott und dessen Verehrung belehren sollen. Nimmermehr aber kann sichs ein solcher Mensch einfallen lassen, die göttlichen Personen in der Bibel für Eigenschaften Gottes zu halten. Denn dieses Buch selbst giebt ihm dazu keine Anleitung.

§. 66. Also bleibt nichts übrig, als eine Art von Kraft, wofür man die göttlichen Personen als Besitzer der Gottheit halten kann, und sollte man wohl Bedenken tragen, sie dafür zu halten? ich wenigstens nicht. Denn etwas würkliches sollen sie doch seyn. Hier höre ich, wie mich deucht, ein gewaltiges Schreyen. Der eine will mich zum Socinianer machen, der andere wer weiß wozu. Aber wie mich dünkt, so sind es pur lauter Wolfianer, die wider mich schreyen, und unter den Philosophen von der Crusiussischen Parthey ist alles stille, und es scheint, als wenn diese sich betroffen fänden. Aber woher mag das kommen? Das Räthsel ist aufzulösen.

§. 67. Eine Kraft ist unter den Wolfianern nichts selbstständiges. Sie denken sich die Kraft just wie eine Eigenschaft, die für sich nicht

bestehen kann, sondern an einem Dinge hängt, wie die Kräfte der Menschen, der Thiere und der Körper. Daher nehmen sie auch zu einem Geiste vor allen Dingen eine Monade an, und legen hernach in dieses einfache Ding die Kräfte, die ein Geist haben soll, wie der Monadenerfinder Aristoteles gethan hat. Daher ist es freylich kein Wunder, wenn es ihnen auffällt, daß ich göttliche Personen für Kräfte ansehe. Denn wofern die Kräfte nichts selbstständiges seyn können, so kann man sie so wenig für eine Person halten, als die Eigenschaften, und so wäre freylich im Grunde betrachtet Gott nur eine Person wie der Mensch und Engel, und es wäre Gott von einer menschlichen und englischen Person nur darinnen unterschieden, daß er ganz besondere Kräfte hätte, wovon man bey andern Personen nichts ähnliches fände.

§. 68. Allein müssen denn die Kräfte nothwendig etwas unselbstständiges seyn? Hat denn der Allmächtige, der die Körper und die vorgeblichen Monaden schuf, nicht eben sowohl die Kräfte geschaffen, die er in sie gelegt hat? Und wenn die Kräfte von den Dingen, darinnen sie liegen, verschieden sind, so stund es doch wohl in der Willkühr des Schöpfers, ob er sie allemal an Körper oder Monaden hängen wollte, oder ob er nicht auch gewisse Kräfte besonders schaffen wollte, die nicht an andere Dinge gehängt

hängt seyn sollten, wie Eigenschaften. Folglich lassen sich selbstständige Kräfte eben sowohl denken, als selbstständige Körper und Monaden.

§. 69. Wenn aber die heilige Schrift die Geister nun als kraftvolle Wesen beschreibt, ihnen aber weder Körper noch Monaden beylegt, so bin ich als Christ vollkommen berechtiget, mir die Geister insgesamt als selbstständige Kräfte zu denken, die auch ihre Eigenschaften haben, sowohl als Körper und vorgebliche Monaden. Denn Eigenschaften im engen Verstande sind keine Geschöpfe, sondern Kennzeichen, wodurch sich selbstständige Dinge einer Art und Gattung von einander unterscheiden, und können wesentlich oder zufällig gut oder böse seyn. Wesentliche Eigenschaften sind der Zustand, darinnen das selbstständige Ding von Natur sich befindet. Zufällige sind der Zustand, darein das selbstständige Ding durch Zufall gekommen ist.

§. 70. Nun wieder auf die göttlichen Personen zu kommen, so sage ich: sie sind Kräfte, und das müssen sie seyn, weil sie fähig sind, einen Gebrauch von einer Sache zu machen, wie die Kraft des Menschen fähig ist, sich der Dinge zu gebrauchen, die um und neben ihr sind. Die göttlichen Personen aber gebrauchen insgesamt die Gottheit, die sie besitzen. §. 43. 44.

§. 71. Selbstständige Kräfte müssen sie ebenfalls seyn, denn sie unterscheiden sich von allen Eigenschaften und Kräften, die zur Gottheit gehören, indem sie nur die Besitzer davon sind, und als Besitzer Gebrauch davon machen. §. 57. Die Augspurgische Confession sagt im ersten Artickel: Es wird durch das Wort persona verstanden, nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst stehet. Wovon ich zu einer andern Zeit noch etwas weitläuftiger schreiben werde. Denn daß das göttliche Wesen selbst blos durch die drey Arten seines Selbstbestehens drey Personen in sich halten soll, wie Gerhard in seinen locis theologicis mit vielen Theologen standhaft behaupten will, scheint mir nach Schrift und Vernunft widersprechend zu seyn. Vorjetzo aber würde mirs zu weitläuftig seyn, mich damit einzulassen. Doch wird es künftig geschehen, und dann werde ich auch gelegentlich meine Idee von der Dreyeinigkeit gegen den Vorwurf der Quaternität eines Gentilis rechtfertigen.

§. 72. Unerschafne Kräfte müssen sie seyn von gleicher Ewigkeit. Denn so werden sie in der Schrift beschrieben. Vom Sohne Gottes heißt es: sein Ausgang ist vom Anfang und von Ewigkeit gewesen. Mich. 5, 2. Der Herr hat mich gehabt im Anfange seiner Wege; ich bin eingesetzt von Ewigkeit! Da die Tiefen noch

nicht

nicht waren, da war ich schon gezeugt. Prov. 8, 22. 23. 24. Melchisedech hatte weder Anfang der Tage, noch Ende des Lebens, (so unbekannt war und blieb er seinen Unterthanen in Rücksicht auf seine Lebensdauer) er ist aber vergleichet dem Sohne Gottes. Hebr. 7, 3. Gott dein Stuhl währet von Ewigkeit zu Ewigkeit. Hebr. 1, 8. 9. Das Wort war im Anfange bey Gott. Joh. 1, 2. Ich bin das A und O, der Anfang und das Ende, der erste und der letzte. Apoc. 22, 13.

§. 73. Vom heiligen Geiste heißt es: Durch den ewigen Geist hat Christus sich selbst geopfert. Hebr. 9, 14. Auch diese einzige Stelle verbindet uns die Ewigkeit des heiligen Geistes zu glauben, nach welcher er unerschaffen ist. Denn Gott will nicht, daß wir durch seine Veranlassung Irrthümer von ihm glauben sollen. Uebrigens gilt hier der Schluß auch: ist der Sohn unerschaffen, so ists der heilige Geist auch, denn beydes sind göttliche Personen.

§. 74. Also unerschaffene selbstständige Kräfte sind die göttlichen Personen. Als selbstständige Kräfte kommen sie mit allen Geistern überein, und als unerschaffene Kräfte kommen sie mit der Gottheit überein, die sie besitzen. Aber da man ihnen weder ein geistiges Leben

noch Vernunft, noch irgend eine Vollkommenheit einer geistigen Natur beylegen darf, wenn man sie nicht mit der einigen Gottheit verwechseln will, so unterscheiden sie sich eben durch den Mangel der Geistesvollkommenheiten von allen Geistern und selbst von der Gottheit.

§. 75. Sie bedürfen aber auch keine Geistesvollkommenheiten, weil ihnen die allervollkommenste Natur der Gottheit zum freyen Gebrauche zuständig ist. Sie gebrauchen den unendlichen Verstand Gottes als den ihrigen, und so auch seinen alles vermögenden Willen und sein unveränderliches Leben, und dieses thut eine jede Person in Beziehung auf sich.

§. 76. So denkt sich der Vater als Vater durch den Verstand der einigen Gottheit. So denkt sich der Sohn als Sohn durch eben diesen Verstand. So denkt sich der heilige Geist als der heilige Geist durch eben diesen Verstand. So macht sich eine jede Person die deutlichsten Vorstellungen von ihrer Gottheit durch eben diesen Verstand. So stellt sich eine jede Person alle Creaturen und alle Dinge außerhalb der Gottheit vor, durch eben diesen Verstand.

§. 77. So beschloß der göttliche Vater die Sendung seines Sohnes durch den Willen der einigen Gottheit. So beschloß der göttliche

Sohn seine Menschwerdung durch eben diesen Willen. So beschloß der heilige Geist die Ueberkunft auf die Mutter des göttlichen Sohnes durch eben diesen Willen. So fasset eine jede göttliche Person alle ihre Rathschlüsse von den Schicksalen der Menschen durch eben diesen Willen. So führt eine jede göttliche Person ihre Rathschlüsse aus durch eben diesen Willen. So verrichtet eine jede göttliche Person die größten Thaten durch den einigen allmächtigen Willen der einigen Gottheit.

Vergeblich wäre also der Einwand, wenn man behaupten wollte, daß die drey selbstständigen Kräfte, welche die Gottheit besitzen, unmöglich Personen heißen könnten, weil sie weder geistiges Leben noch Vernunft, weder Verstand noch Willen in und für sich selbst haben. Denn was sie in sich selbst nicht haben, das finden sie in der Gottheit, und gebrauchens, wie eine jede menschliche Person, die ihre Kräfte in sich selbst hat. Uebrigens will ich gern zugeben, daß sie, für sich betrachtet, unschicklich mit dem Nahmen der Person belegt zu werden scheinen; allein welcher Nahme wäre wohl schicklicher gewesen? es war doch immer die beste Benennung, die man ihnen geben konnte, weil sie doch einzeln für sich bestehen, wie Personen, und wirklich durch den Besitz der göttlichen Natur sich stets als handelnde Personen verhalten, wie eine jede vernünftige Natur, die selbstständig

dig ist, zu thun pflegt. Um aber nicht Verwirrung ins Geheimniß der Dreyeinigkeit zu bringen, darf man nur einen Unterschied machen unter den göttlichen Personen für sich und in der Verbindung mit der Gottheit.

§. 78. Aber nun kommt die Frage: Wenn die Kraft, worinnen eine göttliche Person besteht, weder körperlich noch geistig ist, von was für Art soll sie seyn? — Und gleich hinterher kommt die noch wichtigere Frage: wie nimmt eine jede von den drey göttlichen Personen Antheil an der Gottheit, wenn sie sie als die ihrige gebrauchen will? — Hier scheitert die Vernunft, und ihre Gedanken verlieren sich, wie durch einen Schifbruch im Meere der Unbegreiflichkeit.

Zwote Abhandlung.

Die persönlichen Eigenschaften der drey göttlichen Personen von innen auf die Idee von den drey selbstständigen Kräften der Gottheit gebaut.

Daß die drey göttlichen Personen für sich betrachtet, und ohne Rücksicht auf ihre gemeinsame göttliche Natur unerschaffene selbstständige Kräfte sind, welche die Gottheit besitzen, habe ich in meiner Abhandlung, von drey Personen in einer Natur, angenommen und zu behaupten gesucht, um den Widerspruch zwischen drey für sich bestehenden denkenden Naturen, und einer einigen göttlichen Natur aus dem Wege zu räumen. Und daß meine Idee von göttlichen Personen als drey selbstständigen Kräften mit dem Geheimnisse der Dreyeinigkeit sich vollkommen verträgt, wird sich bey genauer Untersuchung der persönlichen Eigenschaften, welche nicht der Gottheit, sondern den Personen zukommen, noch deutlicher einsehen lassen.

§. 1. Eigenschaften müssen die göttlichen Personen haben, weil sie selbstständige Dinge sind, und was sollen sie nun für Eigenschaften haben? daß sie selbstständig sind, daß sie unerschaffen sind, daß sie fähig sind, von einer vernünftigen Natur Gebrauch zu machen; das sind

Eigen-

Eigenschaften, die bey der einen Person wie bey der andern anzutreffen sind, wie ich schon in der Abhandlung von drey Personen in einer Natur zu erweisen gesucht habe, und wie es sich auch in der Folge dieser Abhandlung noch stärker glauben lassen wird.

§. 2. Allein durch ihre gemeinseitigen Eigenschaften unterscheiden sie sich theils von unselbstständigen Dingen, theils von Creaturen, und theils auch von der Gottheit, die sie mit einander gemeinschaftlich besitzen. Aber sich selbst von einander zu unterscheiden, muß eine jede von ihnen noch besondere Eigenschaften haben.

§. 3. Diese zu erforschen, muß man den Zweck ihres Daseyns, nemlich den Besitz und Gebrauch ihrer einigen göttlichen Natur, immer vor Augen haben. Denn der bloße Besitz ihrer Gottheit setzt schon Eigenschaften voraus, die man innerliche nennt, und der Gebrauch ihrer Gottheit zu äußerlichen Werken, setzt auch Eigenschaften voraus, die man allenfalls äußerliche nennen kann.

§. 4. Die innerlichen Eigenschaften, wodurch sie sich von einander unterscheiden, lassen sich aus solchen Schriftstellen schließen, darinnen die göttlichen Personen als Besitzer der göttlichen Natur gegen einander gestellt werden.

§. 5.

§. 5. Oft wird der Vater in der heiligen Schrift mit einem gewissen Vorzug vor den andern beyden Personen Gott, Jehovah, Vater, genennt. Z. E. Die Gnade unsers Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes, und die Gemeinschaft des heiligen Geistes. 2 Cor. 13, 13. Gott hat Jesum von Nazareth gesalbet mit dem heiligen Geist und Kraft. Act. 10, 38. Gott hat gesandt den Geist seines Sohnes. Gal. 4, 6. Der Geist des Herrn Jehovah ist über mir, spricht der Messias. Jes. 61, 1. Der Geist des Jehovah hat durch mich geredet, spricht der Messias. 2 Sam. 23, 2. Nun sendet mich der Herr Jehovah, und sein Geist, spricht der Messias. Jes. 48, 16. Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, spricht Christus. Joh. 15, 26. Taufet sie im Nahmen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes. Matth. 28, 20. Und so giebts auch viel Schriftstellen, darinnen der Vater mit dem Sohne besonders, und mit dem heiligen Geiste besonders auf eben so eine Art zusammen gestellt wird, daß dem Vater ein Vorzug zugestanden wird, unter dem Nahmen Gott, Jehovah und Vater.

§. 6. Solche Stellen können aber unmöglich auf einen Vorzug in der göttlichen Würde gezogen werden, denn diese haben alle göttliche

Personen vermöge der einigen Gottheit, auf welcher die Würde liegt, völlig gemein, und sie behaupten sie auch, wie ich in der angeführten Abhandlung mit sonnenklaren Ausſprüchen der Schrift dargethan. Folglich muß der ganze Vorzug des Vaters blos in einer natürlichen Ordnung bestehen, nach welcher ihm die göttliche Natur auf eine ganz eigenthümliche Art zugehört.

§. 7. Diese eigenthümliche Art, mit welcher der Vater die Gottheit besitzt, kann nach dem allerhöchsten Begriffe der Eigenthümlichkeit in nichts andern bestehen, als 1) daß er seine Gottheit von keiner Person erhält, sondern sie von Ewigkeit durch sich selbst besitzt, wie ohngefehr einer ein Haus besitzt, das er in der Zeit durch seine eignen Hände erbaut hat. Denn von einem solchen Besitzer kann man auch sagen: er habe sein Haus von Niemand erhalten, sondern er besitzt es durch sich selbst.

§. 8. Ferner bestehet der eigenthümliche Besitz der göttlichen Natur 2) darinnen, daß der Vater dieselbe auch andern Personen zum Besitz und völlig gleichen Gebrauche mittheilen kann. Wie einer sein eigenthümliches Haus andern unter gleichen Rechten zu besitzen geben kann.

§. 9. Diese beyden Begriffe (notiones) von der Eigenthümlichkeit, mit welcher der Va-

ter seine Gottheit besitzt, nennt man mit einem Worte die Vaterschaft, und dazu hat der Nahme Vater die natürlichste Gelegenheit gegeben, den die erste Person in Gott zum Unterschied der beyden andern Personen nach der Schrift angenommen hat.

§. 10. Wenn nun der Vater als die erste Person in Gott seine Natur eigenthümlich besitzt, und diese Art des Besitzes mit Recht eine Vaterschaft heißen kann, so ist die persönliche Eigenschaft des Vaters, wodurch er sich innerlich vom Sohne und heiligen Geist unterscheidet, keine andere, als die Vaterschaft.

§. 11. So viel wir Stellen finden, darinnen dem Vater ein Vorzug vor den beyden andern Personen zugestanden wird, gewiß eben so viel und noch mehr finden sich Stellen, darinnen der Sohn dem Vater eben so entgegen gestellt wird, wie ein leibliches Kind unter den Menschen seinem leiblichen Vater entgegen gesetzt wird. Die Juden wollten Jesum tödten, darum, daß er sagte: Gott sey sein eigner Vater (idion), und machte sich selbst Gott gleich. Joh. 5, 18. Gott hat seines eignen Sohnes nicht verschonet, sondern hat ihn für uns alle dahin gegeben, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken? Röm. 8, 32. Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des ein-

gebohrnen Sohnes vom Vater voller Gnad und Wahrheit. Niemand hat Gott je gesehen, der eingebohrne Sohn, der in des Vaters Schooß ist, der hat es uns verkündiget. Joh. 1, 14. 18. Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingebohrnen Sohn gab ꝛc. Wer nicht an ihn gläubet, der ist schon gerichtet, denn er gläubet nicht an den Nahmen des eingebohrnen Sohnes Gottes. Joh. 3, 16. 18. Daran ist erschienen die Liebe Gottes gegen uns, daß Gott seinen eingebohrnen Sohn gesandt hat in die Welt, daß wir durch ihn leben sollen. 1 Joh. 4, 9. Der Herr hat zu mir gesagt: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget, und abermal: ich werde sein Vater seyn, und er wird mein Sohn seyn. Und abermal, da er einführt den Erstgebohrnen in die Welt, spricht er: es sollen ihn alle Engel Gottes anbethen. Hebr. 1, 5. 6. Der Herr hat mich gehabt im Anfang seiner Wege; ich bin eingesetzt von Ewigkeit, vom Anfang von der Erde. Da die Tiefen noch nicht waren, da war ich schon gezeugt (nach dem Gr. Texte). Prov. 8, 22-24. Der Sohn Gottes ist der Glanz seiner Herrlichkeit, und das Ebenbild seines Wesens. Hebr. 1, 3.

§. 12. Was die Schriftstellen anbetraf, die ich vom Vorzuge des Vaters anführte, die läßt gewiß ein jeder, obwohl aus sehr verschiedenen Ursachen, gelten. Aber wider diese, darin-

rinnen der Sohn Gottes dem göttlichen Vater nach Art leiblicher Kinder entgegen gesetzt wird, werden viel Einwendungen gemacht. Nicht darum, als ob man an der Göttlichkeit ihrer Eingebung zweifelte, sondern in so fern es entweder dunkle Stellen seyn sollen, oder in so fern ihr wahrer Sinn ganz und gar nicht auf ein wesentliches Verhältnis zwischen Vater und Sohn gehen soll, wie jenes ist, welches zwischen leiblichen Kindern und ihren Eltern statt findet. Daher wird es nicht überflüßig seyn, wenn ich dabey etliche Erinnerungen mache.

§. 13. Meine Erinnerung gehet auf alle im 11. §. angezogene Stellen, und ist diese: Hat Gott unser ewiges Leben auf die Erkenntniß Gottes und Jesu Christi gebauet: Das ist das ewige Leben, daß sie dich, daß du allein wahrer Gott bist, und den du gesandt hast Jesum Christum erkennen: Joh. 17, 3. so kann es seine Weisheit, Güte und Wahrhaftigkeit unmöglich zulassen, daß uns armen schwachen Menschen eine Offenbarung in die Hände gegeben wird, die man im Punkte der Erkenntniß und Verehrung Gottes und seines Sohnes ohne tiefe Gelehrsamkeit und mühsames Nachdenken unmöglich verstehen kann. Noch viel weniger ists von Gott zu erwarten, daß er dem Zweck seiner Offenbarung gerade zuwider uns durch eine gewaltige Menge von zweydeutigen Aus-

drücken selbst auf Irrthümer führen soll, die seiner göttlichen Ehre nachtheilig sind. Nun sind alle die angeregten Stellen von der Art, daß ein jeder gesunde Menschenverstand, der aber weder Gelehrsamkeit noch Scharfsinn besitzt, nothwendig bey Lesung derselben auf die Gedanken fallen muß, daß zwischen dem göttlichen Vater und dem göttlichen Sohne ein wesentliches Verhältniß sey, wie zwischen der allernächsten Blutsfreundschaft. — Folglich würde nicht dem Menschen, sondern lediglich der Gottheit die Schuld beyzumessen seyn, wenn dieser Gedanke ein Irrthum wäre, und Gott hätte seinen eignen Zweck, durch Ausbreitung richtiger Kenntnisse von sich und seinem Sohne ewiges Menschenheil zu befördern, selbst vereitelt. — Wer kann diesen Gedanken vertragen? —

§. 14. Aber, wird mancher scharfsinnige Gelehrte sagen: Wenn sichs nun bald aus den Grundtexten, bald aus den Parallelstellen, bald aus unläugbaren Grundsätzen der Vernunft ergiebt, daß der angenommene Sinn irgend einer Stelle nicht der richtige seyn kann, soll man denn da den falschen Sinn unterstützen, und den richtigen geflissentlich unterdrücken? Antwort: dieser Einwand kann aus den gleich angeführten Gründen Glaubenssachen, die Gott anordnet, ganz und gar nicht treffen. Denn Gott, der seine allerhöchste Willensmeynung hebräisch

und

und griechisch niederschreiben ließ, sorgte seinem Zwecke gemäß gewiß auch dafür, daß durch Uebersetzungen nicht Irrthümer an die Stelle der Wahrheit kommen konnten. Richtige Parallelen erklären den Sinn, und ein gesunder Menschenverstand benutzt sie auch ohne Gelehrsamkeit. Wider die Vernunft aber lehrt keine göttliche Offenbarung, und ein scheinbarer Anstoß wider die Vernunftlehre ist darum noch kein wahrer, wenn er es gleich nach der Einbildung weniger oder vieler Menschen zu seyn scheint. Denn wir arme kurzsichtige Menschen sehen oft nicht weit. Daß aber Gott unendlich weiter sieht, als unser Bischen Menschenvernunft, das können und müssen wir mit eben dem Rechte Gott zutrauen, mit dem wir das nehmliche Vertrauen von unsern kleinen Kindern gegen uns fordern. Uebrigens will ich gerne zugeben, daß 1) viele Schriftstellen, die keine nothwendige Beziehung auf Glaubenssachen haben, um vieler Ursachen willen dunkel seyn, und im unrichtigen Sinne von allen Lesern angenommen werden können. Da mag der scharfsinnige Gelehrte seine Kunst nach Gefallen üben. Er wird Ehre davon haben und selbst den Glaubenswahrheiten mehr Licht damit verschaffen können. Nur wegräumen soll er sie nicht mit seiner Kunst.

§. 15. Damit ich aber nicht den Schein auf mir sitzen lasse, als wenn ich widerrechtlich

manche von den Schriftstellen im 11. §. angeführt hätte, so will ich noch eine zweyte Erinnerung wegen einiger der angeführten Stellen hier beyfügen. Die Worte des 2ten Psalms: Der Herr hat zu mir gesagt: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt. Diese Worte hat der Apostel Paulus Act. 13, 33. bey Gelegenheit der Auferweckung Christi vom Tode angeführt. Hieraus will man den Schluß machen, daß der Apostel die vorgebliche Zeugung des Sohnes Gottes für weiter nichts, als für eine Erweckung Christi gehalten habe. Gott habe ihn nehmlich nach Pauli Meynung zu den größten Thaten erweckt, deren sonst keine Creatur fähig sey, und besonders habe er ihn in dieser Absicht auch vom Tode erweckt.

§. 16. Wir wollen doch die Stelle ansehen. Sie heißt so: Wir verkündigen euch die Verheißung, die zu unsern Vätern geschehen ist, daß dieselbige Gott uns ihren Kindern erfüllet hat, indem daß er Jesum auferwecket hat. Wie denn im andern Psalm geschrieben stehet: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget. Wenn man nun nicht weiter lieset, so sollte man fürwahr glauben, der Apostel habe diese Worte in der Absicht angeführt, um zu beweisen, daß Gott den Israeliten verheißen habe, ihren Messiam vom Tode zu erwecken. Und wenn dieses so wäre, so würde man freylich

lich genöthiget seyn, die Zeugung für eine Erweckung zu halten. Aber man lese nur weiter: daß er ihn aber hat von den Todten auferwecket, daß er fort nicht mehr soll verwesen, spricht er also: ich will euch die Gnade, David verheissen, treulich halten. Darum spricht er auch am andern Ort: Du wirst es nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung sehe. Wer sieht nun nicht, daß der Apostel erst nach jenen Worten, die von der Zeugung reden, den Beweis von der versprochenen Auferweckung Christi führen wollte? und wer wird nach der vom Apostel selbst angegebenen Ordnung seines Beweises nicht sogleich eingestehen, daß jene Worte, die von der Zeugung reden, ein eingeschobenes Comma sind, darinnen der Sinn ohnmöglich auf die verheißene Auferweckung gehen kann.

§. 17. Sollten sie nicht von einer Erweckung überhaupt verstanden werden können? daß der Sinn wäre: wie es denn nach dem andern Psalm nicht anders zu vermuthen war, wo Gott gegen seinen Sohn erkläret, daß er ihn zu großen Thaten von ganz außerordentlicher Art erweckt habe. Allein zu geschweigen, daß in diesem Falle das Wort heute, ganz ohne Sinn dabey stehen oder ganz unerweislich auf eine räthselhafte Art erkläret werden müßte, so wäre auch die Erweckung Christi zu großen Thaten von ganz außerordentlicher Art doch nimmer-

mehr aus dem Worte, Zeugung, zu schließen, so sehr es auch nur immer die Bedeutung einer Erweckung zu nicht ungewöhnlichen großen Thaten anderweits zulassen möchte. Daß aber aus der Erweckung eines Menschen zu großen Thaten eine frühzeitige Auferweckung desselben vom Tode zu vermuthen sey, kann man eben so wenig behaupten, als es eine notorische Unwahrheit ist. Denn in der ganzen heiligen Schrift ist von allen den Männern, die Gott zu großen Thaten erweckt hat, auch nicht einer angegeben, den Gott frühzeitig vom Tode auferweckt hätte.

§. 18. Es ist und bleibt also nichts übrig, als der erste und eigentlichste Sinn des Wortes, Zeugung, welcher auf das wesentliche Verhältniß zwischen Vater und Sohn gehet. Und dieser ist aus zwey Ursachen der schicklichste. Erstlich behält hier das Wort heute, in Beziehung auf Gott, seinen eigentlichen und ungezwungenen Verstand. Denn wenn wir Menschen den gegenwärtigen Zeitraum, den wir geschwinde überdenken können, einen heutigen Tag nennen, so muß unserm Gott die Ewigkeit ohne Anfang und Ende ein wahres Heute seyn, wie die Schrift von ihm lehrt: ein Tag ist vor dem Herrn, wie tausend Jahr, und tausend Jahr wie ein Tag. 2 Petr. 3, 8. Folglich ist der Sinn dieses Wortes in unserer Stelle der: Du bist mein Sohn, den ich jetzt wie immer zeuge. Da

man hingegen ohne Nachtheil der göttlichen Würde des Sohnes, unmöglich sagen kann, daß ihn Gott von je her zu Thaten erwecke.

§. 19. Zweytens ist auch deswegen der eigentliche Sinn vom Worte, Zeugung, hier der schicklichste, weil er würklich den stärksten Grund zur Vermuthung einer frühzeitigen Auferweckung Christi an die Hand giebt. Denn war Christus nicht als ein bloßer Menschensohn anzusehen, war er ein wesentlicher Sohn von Gott, so konnte er ihn in Rücksicht auf die Menschheit, die mit seiner Gottheit eine einzige Person ausmachte, unmöglich wie einen sündigen Menschen von Würmern fressen und zu Staube faulen lassen. Indem es sonst vor der ganzen Welt das Ansehen gehabt hätte, als wenn er eine sündhafte Creatur gewesen wäre, wie alle Menschenkinder und weiter nichts.

§. 20. Soll nun diese Stelle einen gesunden Verstand haben, so muß es der seyn: Wir verkündigen euch die Gnade, die uns Gott durch den Messiam zu verschaffen versprochen, und die er auch durch die Auferweckung Jesu vom Tode in Erfüllung gebracht hat. Wie denn seine frühzeitige Auferweckung vom Tode nach dem zweyten Psalm zu vermuthen stund, wo Gott ihn nicht für einen bloßen Menschen, sondern für seinen wesentlichen Sohn erkläret hat. Daß wir aber würklich eine Verheißung

sowohl von der Gnade Gottes durch Christum, als von dessen frühzeitigen Auferstehung gehabt haben, erweist sich aus den Worten der Propheten: ich will euch die Gnade, David verheissen, treulich halten; und, du wirst es nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung sehe.

§. 21. Bey der Stelle Hebr. 1, 5. 6. will man auch aus der Zeugung eine Erweckung machen, aber da kommt man gewiß noch weit weniger fort. Paulus will den unendlichen Vorzug erläutern, welchen der Sohn Gottes Christus vor allen Creaturen hat, und führt zum Beyspiel die Engel an, über welche er unendlich erhaben sey. Daß dieses würklich Pauli Absicht im ganzen ersten Capitel sey, erhellet aus dem 7. 8. 9. 10ten Verse, wo er erstlich die Engel als Geschöpfe von großer Kraft beschreibt, indem es nach dem 104. Psalm von ihnen hieße: er gebraucht die Sturmwinde wie seine Engel, und die Feuerflammen wie seine Diener. Aber vom Sohne Gottes heiße es: Gott dein Stuhl währet von Ewigkeit zu Ewigkeit, das Scepter deines Reichs ist ein richtiges Scepter; dich, o Gott, hat gesalbt dein Gott ꝛc. Und du, Herr, hast vom Anfange die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werke ꝛc. Wenn nun Paulus in der Absicht, die unendliche Würde vom Sohne Gottes zu erläutern, die Frage aufwirft: zu welchem

chem Engel hat Gott jemals gesagt: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget? so würde er ja sich selbst widersprechen, wenn er die christlichen Gemeinden damit weiter nichts habe lehren wollen, als daß der Sohn Gottes vor allen Engeln den Vorzug habe, daß ihn Gott zu den größten Thaten erweckt habe. Denn dieses gäb ihm würklich keine unendliche Würde, wenn er nicht zuvor mit Gott in einem Verhältnisse stünde, wodurch er Gott gleich wäre. Geht aber auch hier die Zeugung auf das wesentliche Verhältniß, darinnen er als Sohn gegen Gott als Vater steht, da nur läßt sich eine unendliche Würde denken, die der Sohn Gottes vor allen Engeln hat.

§. 22. Auch die Anrede: Sohn! und die Worte, ich werde sein Vater seyn, und er wird mein Sohn seyn, geben es hier deutlich, daß die Zeugung nicht auf eine bloße Erweckung gezogen werden kann. Denn auch Engel erweckt Gott zu großen Thaten, die den Würkungen der Sturmwinde und Feuerflammen verglichen werden. Noch mehr, auch Engel und Menschen werden in Rücksicht auf dergleichen Erweckungen Kinder Gottes, Söhne und Töchter Gottes genennt. Welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder. Röm. 8, 14. Ihr seyd der Tempel des lebendigen Gottes, wie denn Gott spricht, ich will in ihnen wohnen und in

ihnen wandeln, so will ich euer Vater seyn, und ihr sollt meine Söhne und Töchter seyn. Noch mehr, die von Gott erweckten Menschen werden sogar gebohrne Kinder Gottes genennt, Kinder, welche nicht von dem Geblüt noch von dem Willen des Fleisches, noch von dem Willen eines Mannes, sondern von Gott gebohren sind. Joh. 1, 12. 13. Wenn nun alle vernünftige Creaturen, der göttlichen Erweckungen wegen, Kinder, Söhne, Töchter, gebohrne Kinder Gottes genennt werden, wie könnte denn dieser Umstand Jesu dem Sohne Gottes einen unendlichen Vorzug vor allen Engeln verschaffen, wenn ihn Gott blos in diesem Sinne seinen Sohn genennt hätte? Und wie könnte der Sohn Gottes Jesus, der eigne Sohn und der eingebohrne Sohn heißen nach den Stellen des 11ten §. wofern er so viel Brüder und Schwestern hätte, die in dem nehmlichen Sinne Kinder von Gott heißen. Allenfalls wäre er der größte unter Gottes Kindern, aber nicht der eingebohrne. Und der eigene Sohn könnte er in diesem Sinne so wenig heißen, als es Menschen und Engel heißen können. Auch könnte Gott in solchem Sinne so wenig von Christo, als von Menschen und Engeln, der eigene Vater heißen. Kurz, soll darinnen ein unendlicher Vorzug Jesu Christi liegen, daß Gott nicht zu einem Engel, sondern zu seinem Sohne Jesu Christo gesagt hat: Du bist mein Sohn, heute hab ich dich gezeuget;

so

so muß die Zeugung von der Art seyn, daß der göttliche Sohn dadurch in ein wesentliches Verhältniß mit dem Vater tritt, welches unter Menschen leiblich heißt. Denn nur dieses ist es, dessen sich kein Mensch und kein Engel rühmen kann. In diesem Sinne alleine kann er der eigne, der eingebohrne Sohn heißen; und nur in diesem Sinne kann er als ein Sohn von Gott allen Engeln unendlich vorgezogen werden.

§. 23. Es ist auch bekannt, daß in der Schrift die Wörter, gebohren werden und ausgehen, Geburt und Ausgang, nicht selten als gleichgeltende Ausdrücke gebraucht werden. Wenn nun beym Micha 5, 2. von Christo dem Sohne Gottes gesagt wird. Und du Bethlehem Ephrata, die du klein bist unter den Tausenden in Juda, aus dir soll mir kommen, der in Israel Herr sey, welches Ausgang von Anfang und von Ewigkeit her gewesen ist. Wer kann da bey dem ewigen Ausgange eines göttlichen Sohnes an etwas anders denken, als an eine Geburt oder Zeugung, wodurch der göttliche Sohn seit Ewigkeiten mit Gott seinem Vater in ein wesentliches Verhältniß tritt?

§. 24. Ein wesentliches Verhältniß zwischen einem Vater und Sohne besteht unter Menschen darinnen, daß ein Vater seine menschliche Natur oder Wesen dem Sohne mitgetheilt hat, der Sohn aber von seiner Seite die menschliche

liche Natur oder Wesen vom Vater empfangen hat, welches beydes auf eine solche Art geschehen ist, daß die mitgetheilte und empfangene Natur ein eigner und wahrer Sohn vom Vater worden ist.

§. 25. Wenn nun das wesentliche Verhältniß unter den erstern beyden göttlichen Personen nach der Schrift auch statt finden soll und muß, so muß nothwendig die göttliche Natur seit Ewigkeiten von der erstern Person an die andere Person ebenfalls auf so eine Art mitgetheilt, und von der andern auf so eine Art angenommen worden seyn, daß diese wenigstens in der mitgetheilten und empfangenen Natur ein eigner und wahrer Sohn vom göttlichen Vater worden ist.

§. 26. Wollte man einwenden, daß dieses blos menschliche Verhältnisse wären, die sich auf göttliche Personen nicht anwenden ließen, so fällt dieser Einwand gleich weg, wenn man bedenkt, daß die Schrift solche Ausdrücke davon braucht, wobey wir Menschen allemal und ohne Ausnahme dieses Verhältniß und kein anderes denken. Wäre es nun nicht der Schrift Meynung, daß wir es denken sollten, so hätte sie nicht dergleichen Ausdrücke zu unserer Belehrung von Gott und seinem Sohne brauchen dürfen. So hätte sie Gott nicht den eignen Vater seines Sohnes, auch hätte sie den Sohn nicht den eignen

nen und eingebohrnen Sohn des Vaters nennen dürfen, noch viel weniger hätte sie ihn für einen solchen von Ewigkeit her ausgeben dürfen.

§. 27. Gebohrne Kinder Gottes, wobey man sonst auch dieses wesentliche Verhältniß zu denken pflegt, werden zwar in der Schrift auch Menschen genennt, die doch in keinem solchen Verhältnisse mit Gott stehen, allein dieser Ausdruck wird in der Bibelsprache nicht allemal in diesem Sinne gebraucht, oft geht er blos auf den Begrif einer Erweckung. Und würde Christus der Sohn Gottes nur der gebohrne Sohn von Gott genennt, so könnte man das Verhältniß bezweifeln, aber da ihn die Schrift für einen eignen und eingebohrnen Sohn von ihm erklärt, wobey das Verhältniß nothwendig gedacht werden muß, so würde der Zweifel meinem Bedünken nach ein Unglaube seyn, dessen man sich mit Wissen und Willen schuldig macht.

§. 28. Aber so unläugbar auch das angegebene wesentliche Verhältniß zwischen erstern beyden Personen ist, so versteht es sich doch von selbst, daß man das, was blos menschlich ist, davon absondern, und nur das zum Begriffe machen muß, was sich auf göttliche Personen ohne Nachtheil der Gottheit anwenden läßt.

§. 29. Wenn ein menschlicher Vater seine menschliche Natur an seinen menschlichen Sohn mittheilt, so geschiehet die Mittheilung 1) an

einen Sohn, der in allem Betrachte erst noch entstehen soll. 2) giebt er nur einen sehr kleinen Theil von seiner Natur ab. 3) entsteht hieraus eine von der Natur des Vaters abgesonderte Natur. 4) eben diese abgesonderte Natur wird ein vom Vater verschiedener Mensch, welcher Sohn heißt. Dieses ist das blos Menschliche bey dem Verhältnisse zwischen Vater und Sohn, welches sich ohne Nachtheil der Gottheit nicht auf göttliche Personen anwenden läßt. Denn von der göttlichen Natur kann ohne Verletzung der Gottheit kein Theilchen abgegeben werden, geschweige, daß die geistige Natur Gottes nicht zertheilt werden kann, wie ein Körper. Eine zweyte göttliche Natur kann von Gott nicht entstehen, weil es nur eine Gottheit giebt nach Vernunft und Schrift. Und der göttliche Sohn ist nach der Schrift kein vom Vater unterschiedener Gott, sondern mit dem Vater nur Eines, und also nur ein Gott. Auch kann der Sohn Gottes vermöge seiner Ewigkeit nicht als eine entstehende Person gedacht werden, wie dieses der erste Umstand bey einer menschlichen Zeugung ist.

§. 30. Was hingegen von dem wesentlichen Verhältnisse zwischen Vater und Sohn nach Absonderung der blos menschlichen Begriffe übrig bleibt, sind diese drey Begriffe: 1) der Vater theilt seine göttliche Natur dem Sohne mit. 2) der Sohn empfängt sie vom Vater. 3) das geschieht

schieht beydes auf eine Art, wodurch der Sohn ein eigner und wahrer Sohn von Gott wird, nach dem 24. und 25. §. Dieses kann mit Recht ein wesentliches Verhältniß genennt werden, denn es bezieht sich eben sowohl auf das Wesen der erstern beyden göttlichen Personen, wie das gegenseitige Verhältniß zwischen menschlichen Personen, deren der eine Vater und der andere Sohn ist, und die heilige Schrift nennt daher dieses Verhältniß in beyden Fällen mit völlig gleichem Nahmen, nehmlich eine Zeugung oder auch eine Geburt.

§. 31. Weil jedoch solchergestalt eine menschliche und göttliche Zeugung, eine menschliche und göttliche Geburt statt findet, und von der göttlichen die blos menschlichen Begriffe abgesondert werden müssen, so ergiebt sich ein nothwendiger Unterschied zwischen beyden, wodurch eben die zwey Arten entstehen.

§. 32. 1) Bey der menschlichen Zeugung theilt ein Vater seine Natur einem Sohne mit, der in allem Betrachte erst noch entstehen soll; bey der göttlichen Zeugung aber theilt der Vater seine Natur einem Sohne mit, dessen selbstständige Kraft als da seyend vorausgesetzt wird; so wurde ohngefehr der Gottmensch Jesus im Mutterleibe empfangen, obgleich die göttliche Person als da seyend voraus zu setzen war. 2) Bey der menschlichen Zeugung theilt ein Vater seine

Natur nur zum Theil an den Sohn mit, bey der göttlichen Zeugung aber theilt der Vater seine göttliche Natur ganz an den Sohn mit. 3) Bey der menschlichen Zeugung und Geburt entsteht eine zweyte von des Vaters Natur abgesonderte Natur. Bey der göttlichen Zeugung und Geburt empfängt der göttliche Sohn eine und eben dieselbe Natur, die sein Vater hat. 4) Bey der menschlichen Zeugung und Geburt wird der Sohn ein vom Vater unterschiedener Mensch; bey der göttlichen Zeugung und Geburt aber wird der Sohn eben der Gott, welcher der Vater ist.

§. 33. Ist also gleich ein Unterschied zwischen einer göttlichen und menschlichen Zeugung oder Geburt, so bleibt doch beydes eine wahre Zeugung und Geburt, vermöge der Hauptbegriffe, die man sich von einem wesentlichen Verhältniß nothwendig denken muß, so bald man von wesentlicher Zeugung und Geburt reden hört, siehe §. 24. 26. 30. Die Verschiedenheit der menschlichen Zeugung und Geburt hebt also die göttliche nicht auf, sondern giebt nur Anlaß zu zwey Arten der Zeugung oder Geburt. So wie zweyerley Dinge im Hauptbegriffe einander gleich seyn können, die dennoch auch durch besondere Begriffe von einander unterschieden sind.

§. 34. Von der Art, wie ein menschlicher Vater seinem Sohne die Natur mittheilt,

und der Sohn die seinige vom Vater empfängt, und zwar so, daß dieser eben dadurch der Sohn von ihm wird, davon ist das allerwenigste bekannt, und größtentheils ist es ein Geheimniß der Natur, ob es gleich nach dem Laufe der Natur geschiehet, welchen Gott in der Schöpfung festgesetzt hat. Hören wir nun von einer göttlichen Zeugung in der Schrift reden, nach welcher ein göttlicher Vater seine Gottheit dem Sohne mittheilt, und von einer göttlichen Geburt, nach welcher ein göttlicher Sohn die Gottheit vom Vater bekommt, und zwar so, daß dieser über den Lauf der Natur ein wesentlicher Sohn von Gott wird; so sollte uns dieses gar nicht befremden, weil überhaupt eine jede Zeugung ein Wunder vor unsern Augen ist. Ob es gleich nicht zu läugnen ist, daß die göttliche Zeugung und Geburt wegen ihrer Uebernatürlichkeit ein heiliges Erstaunen in allen Gemüthern vernünftiger Creaturen rege machen muß.

§. 35. Der Begrif von der übernatürlichen Art, mit welcher der göttliche Vater dem Sohne die Gottheit mittheilt, so daß er dadurch sein eigner Sohn wird, heißt nach der Schrift die ewige Zeugung, die göttliche Zeugung; und wird diese Zeugung von den Theologen, das erste persönliche Werk Gottes von innen genennt. (opus Dei personale ad intra.) Auch wird sie das Verhältniß des Vaters gegen den Sohn genennt. (relatio.)

§. 36. Der Begrif (notio) von der übernatürlichen Art, mit welcher der göttliche Sohn die Gottheit vom Vater annimmt, so daß er dadurch Gottes eigner Sohn wird, heißt nach der Schrift, die ewige Geburt, die göttliche Geburt (generatio passiva) und wird diese Geburt von den Theologen das Verhältniß des Sohnes gegen den Vater genennt. Mehr Erläuterung von diesem Geheimnisse werde ich in einer künftigen Abhandlung von drey selbstständigen Kräften geben.

§. 37. Man hat aber sich nicht nur vom Sohne Gottes den Begrif zu machen, daß er durch die ewige Geburt die Gottheit vom Vater annimmt. Denn er unterscheidet sich als Sohn nicht nur vom Vater, sondern auch vom heiligen Geiste als der dritten göttlichen Person.

§. 38. Eben die Gottheit, die er vom Vater, als eine durch die Geburt empfangene Gottheit besitzt, diese theilt er mit dem Vater zugleich an den heiligen Geist zum gemeinschaftlichen Besitz mit. Dieses erhellet aus den Schriftstellen, in welchen dem Sohne ein Vorzug vor dem heiligen Geist eingeräumt wird. Z. E. Gott hat gesandt den Geist seines Sohnes Gal. 4, 6. Der Geist Christi, der in den Propheten war. 1. Petr. 1, 11. Es gelinget mir zur Seligkeit durch die Handreichung des Geistes Jesu Christi. Phil. 1, 19.

§. 39.

§. 39. In diesen Stellen wird der heilige Geist eben sowohl ein Geist des Sohnes, ein Geist Christi genennt, wie er sonst ein Geist Gottes, ein Geist vom Vater, ein Geist des Jehovah genennt wird. Ist er aber ein Geist des Sohnes, wie er des Vaters Geist ist, so giebt dieses dem Sohne eben sowohl einen Vorzug, wie es dem Vater einen giebt. Und weil der Vorzug unmöglich in der Würde liegen kann, so muß er nothwendig in der natürlichen Ordnung zu suchen seyn, so muß der heilige Geist seine Gottheit eben sowohl vom Sohne als vom Vater haben. Und dieses erhellet noch mehr, wenn er ein Geist Gottes und Christi zugleich genennt wird. Z. E. Ihr seyd geistlich, so anders Gottes Geist in euch wohnet; wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein. Röm. 8, 9.

§. 40. Die beyden Begriffe, welche man sich nach der Schrift vom göttlichen Sohne zu machen hat, daß er nemlich vom Vater gebohren wird, und seine dadurch empfangene Gottheit mit dem Vater zugleich, dem heiligen Geist mittheilt, machen die ganze persönliche Eigenschaft vom Sohne Gottes aus, welche man die Sohnschaft nennt, wozu der Name Sohn, die natürlichste Gelegenheit gegeben, welchen er zum Unterschiede vom Vater und dem heiligen Geiste selbst angenommen hat.

§. 41. Durch den ersten Begrif seiner ewigen Geburt unterscheidet er sich vom Vater, und durch den andern Begrif, nach welchem er die Gottheit mittheilt, unterscheidet er sich mit dem Vater zugleich vom heiligen Geiste. Die ganze Sohnschaft aber ist die persönliche Eigenschaft, die den Sohn innerlich vom Vater und dem heiligen Geist unterscheidet. Die Art jedoch, mit welcher der Sohn Gottes seine Gottheit besitzt, liegt nur im ersten Begriffe, und ist die ewige Geburt. (generatio paſſiva.)

§. 42. Die persönliche Eigenschaft des heiligen Geistes aufzusuchen, wodurch er sich innerlich vom Vater und Sohne unterscheidet, ist etwas schwerer, weil die Art, wie er seine Gottheit besitzt, in der Schrift nicht mit so großer Deutlichkeit offenbaret ist, wie bey dem Vater und Sohne, doch ist sie noch zu errathen.

§. 43. Da es aus dem obigen ganz unläugbar ist, daß der Vater und der Sohn von der Art, mit welcher sie die Gottheit besitzen, den Namen Vater und Sohn angenommen, so ist mit Recht zu glauben, daß der heilige Geist seinen Namen ebenfalls von der Art, mit welcher er die Gottheit besitzt, angenommen habe. Und folglich kann auch der Name, Geist, wenn man auf die Bedeutungen dieses Wortes Achtung giebt, auf die Spur helfen, die Art seines Besitzes

sitzes von der Gottheit und seine persönliche Eigenschaft zu errathen.

§. 44. Alle mögliche und fast unzählige Bedeutungen des Wortes, Geist, wie man sie in und außer der Schrift findet, lassen sich in zwey Hauptclassen bringen. Entweder sie beziehen sich auf eine wehende Luft, oder auf eine geistige Natur.

§. 45. Alle die Bedeutungen von der zweyten Classe, welche die zahlreichsten sind, fallen hier sogleich weg, ohne alle Prüfung. Und zwar theils eben darum, weil sie so zahlreich sind, daß es nicht menschenmöglich wäre, die schicklichste herauszusuchen. Welche Schwierigkeit uns wohl der heilige Geist Gottes nicht hat machen wollen, wenn er uns durch seinen Namen einen Wink geben wollte, wie er als eine göttliche Person vom Vater und Sohne zu unterscheiden sey. Theils aber und hauptsächlich können alle dergleichen Bedeutungen, die sich vom Worte, Geist, auf eine geistige Natur beziehen, darum nicht zum persönlichen Begriffe von dem heiligen Geiste genutzt werden, weil die geistige Natur Gottes mit alle dem, was davon gedacht und gesagt werden kann, der einen Person sowohl zukommt als der andern. Folglich würde man dabey gar leicht in die Gefahr gerathen, den heiligen Geist zu einer wesentlichen Kraft oder Eigenschaft der Gottheit zu machen,

seine Persönlichkeit aber, die ihm doch nach der Schrift ungezweifelt zukommt, gänzlich abzuläugnen.

§. 46. Es bleibt also unter der Menge Bedeutungen hier nur die wehende Luft übrig, die uns zum persönlichen Begriffe des heiligen Geistes führen kann. Diese aber ist nach zwey verschiedenen Hauptarten, Wind oder Odem. Und beyde werden in der Schrift als Sinnbilder vom heiligen Geiste gebraucht, welcher Umstand uns doch aufmerksam machen muß. Vom Winde spricht der Heyland: der Wind bläset wo er will, und du höreſt sein Sausen wohl, du weissest aber nicht, von wannen er kommt, und wo er hinfähret, und so ist ein jeglicher, der aus dem Geiste gebohren wird, Joh. 3, 8. Allein da hier offenbar blos von der Art, wie der heilige Geist würksam ist, gesprochen wird, so läßt sich dieses Sinnbild nicht auf den Besitz seiner Gottheit ziehen. Folglich bleibt die Bedeutung des Odems allein übrig. Was aber diese andere Art von der wehenden Luft anbetrift, nemlich den Odem, so sind äußerst viel Stellen in der Schrift, in welchen unvermeidlich der Odem von einem Besitzer der göttlichen Natur verstanden werden muß.

§. 47. In manchen von dergleichen Stellen, wird der heilige Geist gerade zu ein Odem Gottes genennt. Z. E. der Geist Gottes hat

mich

mich gemacht, und der Odem des Allmächtigen hat mir das Leben gegeben. Hiob 33, 4. Sie sind durch den Odem Gottes umkommen, und vom Geiste seines Zornes vertilgt. Hiob 4, 9. (Daß es keine exegetische Sünde sey, hier an den heiligen Geist zu denken, beweist die Parallele: Sie erbitterten und entrüsteten seinen heiligen Geist, darum ward er ihr Feind und stritt wider sie. Jes. 63, 10. Nb. Der heilige Geist wird hier als die erbitterte und entrüstete Person aufgestellt, nicht Gott überhaupt noch der Vater insonderheit; folglich ists auch der heilige Geist, der Israels Feind wurde und wider sie stritt. So gehört mit gleichem Rechte auch folgende Stelle her:) Auf dem Zweige aus der Wurzel des Namens Isai (d. i. auf dem göttlichen Meßias) wird ruhen der Geist des Herrn, und (dieser göttliche Mann) wird mit dem Odem seiner Lippen den Gottlosen tödten. Es. 11, 1. 2. 4. Ich will euch Odem geben, daß ihr wieder lebendig werdet, und sollt erfahren, daß ich Jehovah bin, ich will meinen Geist in euch geben, daß ihr wieder leben sollet. Hesek. 37, 6. 14.

§. 48. In manchen Schriftstellen wird der heilige Geist auf eine solche Art beschrieben, daß in der Beschreibung der Begrif eines Odems offenbar zum Grunde liegt. Der Himmel ist durch das Wort des Herrn gemacht, und alle seine Heere durch den Geist seines Mundes.

Ps.

Ps. 33, 6. Christus der Herr wird den Boshaftigen umbringen mit dem Geiste seines Mundes. 2 Thessal. 2, 8. Jesus, der Sohn Gottes, blies seine Jünger an und sprach zu ihnen: Nehmet hin den heiligen Geist. Joh. 20, 22. 23.

§. 49. Wider diese beyden Arten von Schriftstellen wird man einwenden, daß darinnen nicht allemal die dritte Person in Gott gemeynt sey, wenn gleich das Wort Geist da stehe. Aber in der That, der Einwand ist sehr kraftlos. Mag es doch seyn, daß das Wort, Geist, vielerley Bedeutungen habe, die nach Befinden der Umstände angenommen werden müssen; so ist und bleibt es doch nach den strengsten Regeln der Kritik wahr, daß in der Schrift eine göttliche und vom Vater und Sohn unterschiedene Person da ist, die heiliger Geist heißt; auch bleibt es nach einer gleichen Strenge der Auslegungskunst wahr, daß die Schrift eben diese Person für einen Geist Gottes, für einen Geist des Jehovah, für einen Geist vom Vater, und für einen Geist des Sohnes Jesu Christi erklärt. Wer darf es nun ohne Frevel wagen, die dritte Person der Gottheit willkührlich aus den Stellen hinwegzuschaffen, da wo sie nach allen exegetischen Regeln statt finden kann? Denn, wenn mir die heilige Schrift selbst dringende Veranlassung giebt, mir unter dem heiligen Geiste,

eine

eine göttliche Person, einen Geist Gottes, einen Geist des Jehovah, einen Geist des Vaters und des Sohnes zu denken, so würde ich mich ja würklich eines Ungehorsams gegen den göttlichen Urheber der Schrift schuldig machen, so bald ich ohne dringende Noth in irgend einer Stelle mir blos aus Eigensinn die Freyheit herausnehmen wollte, andere Gedanken mit seinen Worten zu verbinden, als er damit verbunden haben will. Nun möchte ich doch ewig wissen, welches die critischen Zweifel seyn sollten, die in den Stellen des 47. und 48. §. solche Hinderniße in den Weg legten, daß man in denselben den heiligen Geist als die dritte Person der Gottheit bey dem Worte, Geist, nicht denken dürfe? ich werde es demjenigen Dank wissen, der mir sie eröffnet. Jetzo sehe ich keine.

§. 50. Zu dem bedenke man doch die entsetzliche Ungewißheit, die aus einer so willkührlichen Auslegung entstehen muß, wofern sie statt finden sollte. Kein Bibelleser wüßte nicht, wo er den heiligen Geist suchen sollte, der als eine dritte göttliche Person von uns Menschen anerkannt und verehrt seyn will. Und wem würde denn diese zweckwidrige Ungewißheit in einer Religionsoffenbarung sonst zur Last fallen, als ihrem göttlichen Urheber. Zittert man nicht bey diesem Gedanken? -

§. 51.

§. 51. Den bekannten Unterschied zwischen der Persönlichkeit des heiligen Geistes und seinen Wirkungen (dergleichen seine Handlungen, Gaben und Werke sind,) werde ich gerne zugeben; der ist unverkenntlich, und dabey bleibt auch die Person des heiligen Geistes in der Stelle unangefochten stehen. Folglich wird auch dieser Unterschied wider alle obige Stellen des 47. und 48sten §. nichts ausrichten. Denn wo ich mir die Würkungen einer Person denken soll, da muß ich die Person, von der die Wirkungen herkommen, nothwendig voraussetzen.

§. 52. Wenn man also aus wahrer Gewissenspflicht, die Stellen im 47. und 48. §. gelten läßt, nach welchen der heilige Geist ein Odem Gottes und des Sohnes ausdrücklich genennt wird, oder als ein solcher sonnenklar beschrieben wird, so kann man sicher und als ausgemacht annehmen, daß überall in der Bibel, wo es die Umstände des Textes leiden, unter dem Odem Gottes die dritte göttliche Person gemeynt sey, die den Namen heiliger Geist führt. Z. E. Du lässest deinen Odem aus, so werden sie geschaffen. Ps. 104, 30.

§. 53. Hat der heilige Geist seinen Namen von der Art, wie er die Gottheit besitzt, angenommen, nach §. 43. so kann unter allen Bedeutungen des Wortes, Geist, keine andere zum Grunde gelegt werden, als der Odem §. 44. 45. 46.

46. Wird in der Schrift der heilige Geist ein Odem Gottes genennt. §. 47. wird er als ein Odem beschrieben 48; so machen alle diese Vorausseßungen meinem Bedünken nach den Odem so sehr zu einem nomine proprio der dritten göttlichen Person, daß man ihren hebräischen Namen ruach, und ihren griechischen pnevma im Deutschen nimals anders, als durch Odem hätte ausdrücken sollen. Und ich glaube, daß dieses unserm seligen Luther gewiß auch einleuchtend gewesen sey. Warum er aber den Ausdruck, heiliger Geist, statt, heiliger Odem, gewählt, davon läßt sich die Ursache leichte einsehen. Einmal war jener Ausdruck in der ganzen deutschen Christenheit durchgängig angenommen. Hätte nun Luther dafür den richtigern aber unbekannten in seiner deutschen Bibelüberseßung überall anbringen wollen, so würde man ihm gewiß Schuld gegeben haben, daß er den heiligen Geist abgeschaft, und dafür einen heiligen Odem an seine Stelle geseßt hätte. Denn seine Feinde breiferten sich um die Wette, die allerlächerlichsten Beschuldigungen wider ihn aufzubringen. Warum hätte also der kluge Luther sich ohne Noth der Verläumdung ausseßen wollen? Er glaubte allem Vermuthen nach, daß er es bey dem Ausdrucke Geist bewenden lassen, und es in den Schulen und auf den Kanzeln auf eine schickliche Erklärung dieses Wortes ankommen lassen müßte. Und eben jener Gründe wegen ist der

lateinische Name spiritus, welcher auch die Bedeutung des Odems hat, hier eben so viel als halitus.

§. 54. Er wird aber nicht nur der Geist oder Odem genennt, sondern mit einem Beysatze der heilige Geist oder der heilige Odem. Aber ich bin der Meynung, daß dieser Beysatz blos in Rücksicht auf Gott geschehen ist. Denn das war bey den Juden, welchen das Wort Gottes zuerst anvertrauet worden ist, eine bekannte Sache, daß Gott mit einem unendlichen Vorzuge der Heilige genennt wurde. Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig, der Herr euer Gott. Lev. 19, 2. Wehe denen, die den Heiligen in Israel lästern. Jes. 1, 4. Das Licht Israel wird ein Feuer seyn, und sein Heiliger wird eine Flamme seyn. Jes. 10, 17. Dazu kommt auch, daß der Vater und Sohn den Namen, heilig, auch führen. Heiliger Vater, erhalte sie in deinem Namen. Joh. 17, 11. Du wirst nicht zugeben, daß dein Heiliger die Verwesung sehe. Ps. 16, 10. Actor. 2, 27. Aus diesen beyden Gründen schließe ich, daß der heilige Geist oder der heilige Odem eben so viel heißen soll, als der Geist Gottes, oder der Odem Gottes; zumal da dergleichen Benennungen in der Schrift häufig unter einander vertauscht werden, will man aber den Beysatz, heilig, noch weiter auf sein Heiligungswerk ziehen, so habe ich nichts darwider, denn es kann beydes beysammenstehen.

§. 55.

§. 55. Ist es indeß nicht zu bezweifeln, daß der heilige Geist und der heilige Odem, von der dritten göttlichen Person gebraucht, gleichgeltende Ausdrücke sind; und ist auch das nicht zu läugnen, daß die göttlichen Personen ihre gewöhnlichsten Nahmen von dem Besitze ihrer Gottheit angenommen haben, so kann und muß man glauben, daß der heilige Geist insonderheit den seinigen aus gleicher Ursache angenommen.

§. 56. Heißt die erste Person Vater, weil sie die Gottheit nach Vaterart eigenthümlich besitzt. Heißt die zweyte Person Sohn, weil sie die Gottheit nach Sohnesart durch die ewige Zeugung und Geburt besitzt: so kann auch die dritte Person aus keiner andern Ursache Geist oder Odem heißen, als weil sie die Gottheit oder göttliche Natur nach Art eines Odems besitzt.

§. 57. Dieses also als zuverläßig vorausgesetzt, bleibt nur die Frage übrig, ob und wie ein Odem des Menschen etwas von der menschlichen Natur besitzen kann? Diese Frage muß allerdings beantwortet werden, denn die Nahmen der göttlichen Personen sind von menschlichen Begriffen entlehnt, und also auch der Nahme des heiligen Geistes oder des heiligen Odems.

§. 58. Eben dieser Umstand, daß der heilige Geist die göttliche Natur nach Art eines Odems besitzt, hat nach allem Vermuthen nach-

denkenden Theologen und christlichen Philoso-phen Gelegenheit zu der Meynung gegeben, daß die Seelen aus dem Odem der Eltern entstehen. Mir aber kommt es glaublicher vor, daß die fortzupflanzende Menschheit ihre Seele von der Eltern Seele empfängt, wie eine Kerze ihr Licht von dem Lichte einer andern Kerze empfängt, ohne daß diese etwas verliehrt. Die Möglich-keit ist nicht zu läugnen. Denn so leichte der Schöpfer aus nichts eine selbstständige Kraft hervorbringen konnte, eben so leichte und leich-ter noch muß es ihm seyn, durch ein Naturge-setz aus einer schon vorhandenen Kraft eine zweyte entstehen zu lassen. Die Gewißheit aber von der Entstehung der Seele aus Seele läßt sich aus der Erbsünde schließen, die nach meiner Einsicht in der Schrift unverkenntlich ist, wenn gleich das Wort Erbsünde nicht darinnen ange-troffen wird. Der sogenannte modus traducis wäre also nach meiner Meynung nicht ganz zu verwerfen, obgleich der Ausdruck modus luminis der Sache näher käme.

§. 59. Allein was braucht man auch eine ungewisse Meynung von der Entstehung einer Menschenseele aus dem Odem der Eltern anzu-nehmen, um zur Erläuterung des göttlichen Odems die Frage zu beantworten: ob und wie ein Menschenodem etwas von der menschlichen Natur annehmen kann? Es kommt ja hier nicht dar-

darauf an, daß der Odem eine Seele oder Leib vom Menschen annehmen soll, um dadurch ein Mensch zu werden. Die heilige Schrift will ja ohnedies nicht, daß wir hartnäckig bey allen Begriffen unserer Wörter stehen bleiben sollen, wenn sie sie von Gott und seinen Geheimnissen braucht.

§. 60. Es giebt es ja immer schon die gesunde Vernunft, daß wir in dergleichen Fällen, das blos menschliche wegwerfen, und nur das behalten dürfen, was der Gottheit anständig ist. So giebts auch die gesunde Vernunft, daß wir uns bey einem und eben demselben Ausdrucke, welcher von menschlichen und göttlichen Dingen gebraucht wird, in Beziehung auf göttliche Dinge bald mehr bald weniger denken müssen, als wir in Beziehung auf menschliche Dinge dabey zu denken gewohnt sind. Indeß bleibt allemal ein Hauptbegrif vom Worte übrig, unter welchen die menschlichen und göttlichen Begriffe als zwo Arten zu stehen kommen, wie es die nemliche Bewandniß bey der Zeugung und Geburt des göttlichen Sohnes hatte.

§. 61. Wir wollen also auch hier so verfahren, wo der heilige Geist nach Odemsart die göttliche Natur besitzen soll. Wir wollen den Begrif eines Odems nach menschlicher Art durchdenken, und hernach die Anwendung auf den heiligen Geist nach göttlicher Art machen.

§. 62. Ein menschlicher Odem ist zuförderst (materialiter) eine Luft, die aus unserm Munde gehet, und kein Odem gehet leer von uns aus. Aus der menschlichen Natur unsers Leibes, nimmt er eine ansehnliche Menge von Theilchen mit sich fort. Dieses veroffenbaret sich auf zweyerley Art. Einmal läßt sichs mit der Hand fühlen. Denn wenn wir unsern Odem in die Hand hauchen, so fühlen wir eine Wärme. Nun ists bekannt, daß die Luft an sich selbst keine Wärme besitzt, sondern sie durch Einmischung fremder Theile, die man Feuertheilchen nennt, erhalten muß, wenn sie warm werden soll. Wir fühlen auch offenbar bey Einathmung einer kalten Luft, daß sie kalt und nicht warm ist, und dennoch empfinden wir in der Hand, daß sie sehr warm worden ist, sobald wir sie in die Hand hauchen. Woher also die wärmenden Theilchen unsers Odems, mit denen er in großer Menge verknüpft ist, sobald er aus unserm Munde kommt, woher sonst als aus der menschlichen Natur unsers Leibes?

§. 63. Auch sehen läßt sichs, daß unser Odem uns sehr viel abnimmt, wenn wir im Winter, da die Luft sehr rein und durchsichtig ist, eine Menge Luft in uns ziehen, so sehen wir nichts. Hingegen wenn wir die nemliche Luft wieder von uns hauchen, so schwebt eine dicke Dampfwolke vor unsern Augen, durch die

wir

wir nicht sehen können. Ein offenbarer Beweis, daß der Odem, der von uns gieng, eine gewaltige Menge von fremden Theilchen mit aus unserm Leibe nahm, wodurch eben die Luft, die wir einen Augenblick vorher ganz rein in uns gezogen hatten, zu einer dicken Wolke wurde. Denn hauchten wir die Luft eben so unvermischt wieder von uns, als wir sie in uns gezogen haben, so würde unser Odem so unsichtbar seyn, als die eingeathmete Luft.

§. 64. Auch ists bekannt, daß sich die Luft in einer Stube, wo viel Menschen beysammen sind, in kurzer Zeit sehr verdickt, wofern man sie nicht öfnet. Gesetzt nun, diese Leute alle gäben bey ihrem Odem weiter nichts von sich, als die Luft, die sie in sich ziehen, so wäre die Luft des Zimmers auch bey verschlossenen Thüren immer die nemliche, und ihre Verdikkung wäre unmöglich.

§. 65. Wäre es möglich, daß ein Mensch ohne Speise und Trank leben könnte, wodurch der Abgang seiner körperlichen Theile immer wieder ersetzt wird, so müßte der Menschenleib bey seinem fortdauernden Leben doch so sehr durch den Odem in Abnahme gerathen, daß er, ehe ein Vierteljahr vergienge, zu Haut und Knochen verschrumpfen würde. Ueber dergleichen Umständen ist es wohl nimmermehr zu bestreiten, daß der Odem bey seinem Ausgange sich

mit einem Theile unserer körperlichen Menschennatur verbindet. Eine Wahrheit, die der Unstudirte begreift, und die auch dem gemeinsten Manne nicht unbekannt ist, wenn er gleich dieselbe nicht deutlich denkt, noch zu beschreiben weiß.

§. 66. Soll jedoch der Begrif des Odems vollständig seyn, so muß man dabey eine Handlung voraussetzen, wodurch wir ihn hervorbringen, und diese Handlung ist der Hauch. Wenn der Odem von uns ausgehen soll, so müssen wir ihn aus uns heraus hauchen. Wir ziehen nemlich die Luftgefäße unsers Leibes zusammen, und verdrängen damit die darinnen befindliche Luft, welche ihren Weg sodann durch den Mund nimmt, und sich von uns absondert. Und indem wir solchergestalt den Odem von uns hauchen, so geben wir ihm allemal die Theile unsers Körpers mit, die er bey seinem Ausgange mit sich nimmt.

§. 67. So deutlich sich nun der Odem vom Menschen denken läßt, so wird man doch dabey bald ein Geheimniß der Natur merken, wenn man auf die Art sehen will, wie wir dem Odem unsere Körpertheilchen mittheilen, und wie dieser sie an sich nimmt, und wir müssen uns, wenn von dieser Art die Frage ist, blos mit der Antwort begnügen: es geschieht auf eine Art, wodurch die von uns ausgehende Luft nicht

etwan unser Kind oder Sohn, sondern unser und zwar unser ganz eigner und mit uns verwandter Odem wird. Das ist just die Klage, die wir bey einer jeden menschlichen Zeugung führen müssen. Denn in der Art liegt immer das Geheimniß.

§. 68. So glaube ich den Odem des Menschen nun von allen Seiten dargestellt zu haben, und werde nun füglich auch den Hauptbegrif des Odems herausnehmen können, welcher sich auf den göttlichen Odem eben sowohl schickt, als auf einen menschlichen. 1) Der Odem wird unserer Natur theilhaftig, indem er von uns ausgehet. §. 62-65.

2) Der Odem wird auf eine solche Art unserer Natur theilhaftig gemacht, daß er eben dadurch unser ganz eigner und mit uns verwandter Odem, nicht aber unser Kind wird. §. 66. 67.

§. 69. Der Unterschied zwischen einem menschlichen und dem göttlichen Odem, als zweyen Arten, würde nun darinnen bestehen: 1) Der menschliche Odem besteht zuförderst (materialiter) aus Luft. §. 62. Der göttliche Odem, der heilige Geist, ist zuförderst eine selbstständige Kraft. Siehe meine Abhandlung: Drey Personen in einer Natur.

2) Der menschliche Odem nimmt nur manche Theilchen von unserer körperlichen Natur an

sich. §. 62=65. Der göttliche Odem nimmt die ganze göttliche Natur an sich; denn er besitzt nach der Schrift die ganze Gottheit. 3) Der menschliche Odem sondert sich von uns ab, wenn er von uns ausgehet. §. 66. Der göttliche hingegen bleibt stets in Gott; denn er hat nach der Schrift keine besondere, sondern mit Vater und Sohn eine und eben dieselbe Gottheit.

§. 70. Nun wollen wir bey dem heiligen Geiste als einem Odem Gottes allein stehen bleiben. Daß Vater und Sohn dem heiligen Geist ihre Gottheit mittheilen, und der heilige Geist seine göttliche Natur von ihnen annimmt, ist aus allen den Schriftstellen zu schließen, wo er für einen Geist des Vaters und des Sohnes erkläret wird. s. §. 5. und 38. Denn ohne Mittheilung und Annehmung der Gottheit, könnte er eben so wenig ein Geist Gottes und Christi heißen, als Christus ohne eine göttliche Zeugung ein eigner und eingebohrner Sohn Gottes heißen könnte.

§. 71. Daß dem heiligen Geiste vom Vater und Sohn zugleich auf eine und eben dieselbe Art die Gottheit mitgetheilt wird, und er sie auf eine und eben dieselbe Art von beyden zugleich annimmt, ist aus den nemlichen Stellen zu schließen. Denn darinnen wird er ohne Unterschied für einen Geist des Vaters und Sohnes erklärt. Hat aber die Schrift hier kei-

nen Unterschied gemacht, so kann uns auch dazu nichts berechtigen.

§. 72. Daß dem heiligen Geiste vom Vater und Sohn die göttliche Natur auf so eine Art mitgetheilt, und von ihm auf so eine Art angenommen wird, daß er mit Recht ein Odem Gottes und Christi heißen kann, ist aus den Stellen zu schließen, wo er so genennt oder so beschrieben wird. siehe §. 47. 48. und 56.

§. 73. Ist schon die Art, wie wir unserm Odem Theilchen von der menschlichen Natur unsers Leibes in Menge mittheilen, und dieser sie von uns annimmt; ist uns dieses schon unbekannt, da doch die Sache in uns selbst vorgehet, so mag uns doch ja nicht befremden, wenn wir nicht einsehen können, wie die göttliche Natur vom Vater und Sohn an den heiligen Geist als an einen Odem Gottes gebracht wird.

§. 74. Die heilige Schrift hat dieser unbegreiflichen Handlung des Vaters und Sohnes nicht einmal einen Nahmen gegeben, weil es für damalige Zeiten, wo man nicht für alles Nahmen verlangte, eine überflüßige Sache gewesen wäre, und das Geheimniß sich selbst auch ohne Nahmen glauben lässet. Indeß hat es unsern Theologen gefallen, um eines kürzern Vortrags willen ihr den Hauch, (spiratio activa) als einen Nahmen beyzulegen, und sie als das

zweyte persönliche Werk Gottes von innen nach der Zeugung zu setzen.

§. 75. Ich finde auch in diesem Nahmen nichts unschickliches, vielmehr entspringt er sehr natürlich aus der Natur des Geheimnisses. Denn wenn wir die Handlung, mit welcher wir unserm Odem Theilchen von unserer Natur mittheilen, einen Hauch nennen, warum sollte die unbegreifliche Art, mit welcher Vater und Sohn ihre Natur dem heiligen Geiste, als einem Odem Gottes mittheilen, nicht eben sowohl ein Hauch heißen können? Wenn man nur dabey nichts blos menschliches, sondern weiter nichts als die unbegreifliche Art von Mittheilung der Gottheit an den heiligen Geist denkt, so ist der Nahme nicht zu mißbilligen. Zumal da Christus selbst mit der in die Sinne fallenden Handlung des Anhauchens, seinen Jüngern den heiligen Geist mittheilte. Joh. 20, 22.

§. 76. Eben diesen Hauch giebt man als das persönliche Verhältniß der beyden ersten göttlichen Personen gegen die dritte an (relatio), so wie die ewige Zeugung als das Verhältniß des Vaters gegen den Sohn angegeben wird.

§. 77. Die Art, mit welcher der heilige Geist seine Gottheit von Vater und Sohn annimmt, hat in der Schrift den Nahmen Ausgang (processio, spiratio passiva). Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch sen-

den

den werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, der wird zeugen von mir. Joh. 15, 26.

§. 78. Manche Schriftausleger wollen die Worte: der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, nicht gern von der unbegreiflichen Art erklären, mit welcher der heilige Geist seine Gottheit vom Vater annimmt. Allein hier ist nichts im Wege, als daß das Wort, ausgehen, auch von Handlungen verstanden werden kann, die der heilige Geist durch Auftrag des Vaters verrichten würde, wie ungefehr Christus von der aufgetragenen Erlösung spricht: ich bin vom Vater ausgegangen, und kommen in die Welt, wiederum verlasse ich die Welt, und gehe zum Vater. Joh. 16, 28. Nun ist wohl so viel wahr, daß der heilige Geist ebenfalls nach dem Zeugnisse Jesu einen Auftrag vom Vater bekommen sollte, die Jünger Jesu zu Aposteln auszurüsten, nach Joh. 14, 26. Der Tröster, der heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Nahmen, derselbige wird euch alles lehren, und euch erinnern alles deß, das ich euch gesagt habe. Solchemnach könnte allerdings in Rücksicht auf diesen Auftrag des Vaters eben sowohl vom heiligen Geiste gesagt werden, er gehet vom Vater aus, wie Jesus von sich in ähnlichem Sinne sagt: ich bin vom Vater ausgegangen.

§. 79.

§. 79. Allein dieser ganze Grund will doch weiter nichts sagen, als: daß die Stelle, vom Ausgange des heiligen Geistes vom Vater, auf die Sendung desselben vom Vater gezogen werden kann. Und das will ich auch nicht läugnen, denn alle Umstände des Textes leiden es. Aber hieraus folgt nur nicht, daß sie auch dahin gezogen werden muß, da in der ganzen Stelle keine Spur ist, daß von einem Auftrage des Vaters an den heiligen Geist die Rede sey, und dieser Ausgang eben sowohl von der Art verstanden werden kann, mit welcher der heilige Geist seine Gottheit vom Vater besitzt, wie alle Umstände des Textes es eben sowohl zulassen. Es käme also nun darauf an, welcher Sinn einem nachdenkenden Bibelleser natürlicherweise ohne Scharfsinn zuerst einfallen müßte. Denn da Jesus in der Stelle seinen ungelehrten und noch nicht außerordentlich erleuchteten Jüngern, den heiligen Geist als eine göttliche Person, von der sie Erleuchtung erhalten sollten, zur Verehrung gar sehr empfiehlt, so würde es unerträglich seyn, in so einer Stelle eine Dunkelheit anzunehmen, die entweder durch Scharfsinn aufzulösen, oder auch gar nicht aufzulösen wäre.

§. 80. Christus spricht: wenn aber der Tröster kommen wird. Hier denkt der unkundige Bibelleser: wer soll der Tröster seyn? das verstehe ich nicht. Er lieset weiter: welchen

ich euch senden werde vom Vater. Hier denkt der Leser: wie soll ich das verstehen, daß Christus den Tröster vom Vater senden will? das ist mir zu dunkel. Jesus hatte indeß diese Worte nicht ohne Ursache gebraucht, denn so dunkel sie sind, so lassen sie an eine äußerst wichtige Wohlthat denken, welche die Jünger von ihm erwarten sollten. Waren sie nun gereitzet, so mußte bey ihrer Aufmerksamkeit eine darauf folgende deutlichere Erklärung des Heylandes noch tiefer in ihr Herz eindringen. Und man sehe, Jesus fängt würklich an, seine Worte zu erklären. Wer soll nun nach seiner Erklärung der Tröster seyn? Antwort: der Geist der Wahrheit. Aber wie kann ihn Jesus vom Vater senden? Antwort: er ist der Geist, der vom Vater ausgehet. Es sind also in den Worten Jesu zwey gleichbedeutende Sätze enthalten, nemlich ein dunkler: ich werde euch einen Tröster vom Vater senden; und ein deutlicher, der den dunkeln erklären soll: das ist der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet. Hält man den dunkeln Satz mit seiner Erklärung zusammen, so wird sichs bald geben, ob den hörenden Jüngern und den Lesern dieser Worte, die bevorstehende Sendung des Geistes vom Vater oder die genaue Verbindung des Geistes mit dem Vater natürlich zuerst einfallen muß.

§. 81. Erstlich mußte den Jüngern, die sich als Israeliten den heiligen Geist als einen

Odem

Odem Gottes zu denken gewohnt waren, sogleich bey seinem Ausgehen, die Gottheit des heiligen Geistes einfallen, die er nach Odemsart vom Vater besitzt. Denn das Wort, ausgehen, fällt mit dem Odem in eine Idee zusammen. Daß aber den Israeliten der heilige Geist als eine göttliche Person bekannt war, läugnet wohl Niemand mit gutem Gewissen. Und daß der Odem Gottes das rechte nomen proprium von der dritten Person der Gottheit ist, kann nach der Bibel noch viel weniger bezweifelt werden.

§. 53.

§. 82. Zweytens wird vom Ausgehen des heiligen Geistes geredet, nicht wie von einer künftigen Sache, die der heilige Geist durch Auftrag vom Vater erst noch verrichten würde, sondern wie von einer Sache, die der heilige Geist zur beständigen Gewohnheit hat. Es heißt nicht, er wird vom Vater ausgehen, sondern er gehet vom Vater aus. Dieser Umstand konnte also ebenfalls die Jünger eher an einen Ausgang vom Vater denken lassen, nach welchem er von Ewigkeit und immer auf Odemsart die Gottheit vom Vater annimmt. Zumal da Jesus gleich drauf eine künftige Handlung des Geistes in der zukünftigen Zeit ausdrückt, wenn er von diesem Geiste sagt: er wird zeugen von mir. Auch hatte er gleich vor dem Ausgange des heiligen Geistes von seinem Auftrage an den

hei-

heiligen Geist in der zukünftigen Zeit gesprochen: Wenn aber der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater. Wie wäre es nun wohl zu vermuthen, daß Jesus mitten zwischen diese Worte, die in der zukünftigen Zeit ausgedrückt sind, eine Redensart in der immerdauernden Zeit dazwischen hätte werfen sollen, wenn er nicht gewollt hätte, daß man ihren Innhalt von der zukünftigen Handlung des heiligen Geistes unterscheiden sollte. Auch hatte Jesus vom Auftrage des Vaters an den heiligen Geist ebenfalls schon gegen seine Jünger als von einer künftigen Sache geredet: Den heiligen Geist, welchen mein Vater senden wird. Joh. 14, 26. Da Jesus also den Tröster, den er erst noch senden wollte, und der erst noch von ihm zeugen würde, als einen Geist beschreibt, der vom Vater immer ausgehet, so mußte dieses abermal die Jünger auf die Gedanken bringen, daß dieses Ausgehen vom Vater sein gewöhnlicher Unterschied vom Vater sey. Und hätte Jesus nicht gewollt, daß sie dieses denken sollten, so hätte er allem Vermuthen nach durch einen Ausdruck in der künftigen Zeit ihre Gedanken auf die damals noch künftige Sendung hingelenkt, mit diesen Worten: Der Geist der Wahrheit, der vom Vater sowohl als von mir ausgehen wird.

§. 83. Drittens wenn die Worte: der vom Vater ausgehet, eine Erklärung seyn sollen

len

len von den dunklern Worten: welchen ich euch senden werde vom Vater; so müssen jene nicht etwas ganz fremdes sagen, sondern der Sinn muß einerley seyn. Nun kann man doch nicht läugnen, daß Jesus bey den Worten: welchen ich euch senden werde vom Vater, uns den heiligen Geist als eine Person beschreibt, die in der Gottheit des Vaters zu Hause ist, und von dessen Seite ihn Jesus gleichsam abrufen wollte. Wenn nun in der Erklärung: der vom Vater ausgehet, der Sinn liegen sollte: der vom Vater den Auftrag bekommen wird, euch zu Aposteln künftig auszurüsten, so ist ja dieses eine ganz andere Sache, und giebt folglich keine Erklärung der dunkeln Worte. Denn aus dem Auftrage folgt nicht nothwendig, daß eine Person bey der andern zu Hause seyn muß. Nimmt man aber an, daß in den Worten: der vom Vater ausgehet, der Sinn liegt: der nach Odemsart mit dem Vater die Gottheit besitzt, so sind sie erst eine wahre Erklärung. Denn nur da läßt sichs mit den Worten zusammenräumen, mit welchen Christus den Geist als eine Person beschreiben kann, die bey dem Vater zu Hause ist.

§. 84. Unter solchen Umständen mußten nicht nur die Jünger, sondern auch ein jeder Leser, der nachdenken kann, bey dem Ausgehen des heiligen Geistes vom Vater natürlicher

Weise

Weise und zuerst an die Art denken, mit welcher der heilige Geist seine Gottheit vom Vater annimmt, so daß er dadurch ein Odem des Vaters wird. Folglich ists Gewissenspflicht, dabey stehen zu bleiben. Redet aber Jesus hier blos vom Vater, so giebt dieser Umstand kein Recht den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater mit Ausschluß des Sohnes zu denken. Denn in andern Stellen wird er auch ein Odem des Sohnes genennt, und als ein solcher beschrieben §. 47. 48. Folglich kann man mit Recht nach der Schrift behaupten, daß der heilige Geist vom Vater und Sohne ausgehet.

§. 85. Das Wort, Ausgang, führt nach der Schrift eine zweyfache Idee bey sich. Erstlich hat es den Begrif der Absonderung, wenn man sich von einem Orte hinweg, und an einen andern hinbegiebt. So ging Jesus von Genezareth aus in die Gegend Tyri und Sidon; und so ging das Cananäische Weib aus derselbigen Gränze, und kam zu Jesu. Matth. 15, 21. 22.

§. 86. Hernach geht auch das Wort, Ausgang, auf die Annehmung der Natur von einem andern. So sollten von Jacob Völker und Völkerhaufen kommen, und Könige sollten aus seinen Lenden kommen. Gen. 35, 11. So ist der Ausgang des Sohnes Gottes vom Vater von Ewigkeit her gewesen. Mich. 5, 2.

§. 87. Im erstern Sinne kann man den Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne unmöglich annehmen. Denn der heilige Geist sondert sich vom Vater und Sohne nicht ab, sondern bleibt bey dem Vater in der Gottheit. Folglich muß es im letzten Sinne zu verstehen seyn. Und eben darinnen ist der Odem des Menschen vom heiligen Geiste, als einem Odem Gottes, verschieden, daß jener bey seinem Ausgange sich von uns absondert, dieser aber bey seinem immerwährenden Ausgange nur die Natur Gottes annimmt, wie der Odem unserer Natur theilhaftig wird, indem er von uns ausgehet. Der heilige Geist ist also kein Odem, der auf einmal entstehet und vergeht, sondern ein Odem, der unaufhörlich und ununterbrochen vom Vater und Sohne ausgehet, und vermöge dieser Art des Ausganges nothwendig im Vater und Sohne, das ist, in ihrer göttlichen Natur, die er annimmt, immer seyn und bleiben muß.

§. 88. Wenn aber der Ausgang des heiligen Geistes mit dem Ausgange des Sohnes verglichen wird, so versteht es sich, daß es blos in Rücksicht auf die Annehmung der göttlichen Natur geschiehet, nicht aber in Rücksicht auf die Art dieser Annehmung. Der göttliche Sohn nimmt die Gottheit nach Art einer Geburt

an, aber der heilige Geist nach Art eines Odems.

§. 89. Zuweilen werden beyde Ideen des Ausgangs, nemlich die Annehmung der Natur, und die Absonderung mit einander verbunden, jedoch in verschiedener Rücksicht. So spricht Jesus: ich bin vom Vater ausgegangen, und bin kommen in die Welt. Joh. 16, 28. Wer sieht hier nicht folgende Begriffe deutlich liegen. 1) Was meine Gottheit anbetrift, so bin ich durch die immerwährende Geburt stets bey dem Vater zu Hause. 2) Was aber die mir vom Vater aufgetragene Verrichtungen in der Welt betrift, so vollziehe ich diese, wie eine abgeschickte Person, die sich dem Ansehen nach vom Vater hinweg, und herunter in die Welt begiebt.

§. 90. Auch wird vom Ausgange des heiligen Geistes in diesem doppelten Sinne gesprochen. Du lässest deinen Odem aus, so werden sie geschaffen, und verneuest die Gestalt der Erde. Ps. 104, 30. Hier sieht man abermals die zwey Ideen, 1) dein Geist geht wie ein immerwährender Odem von dir aus, der also immer in deiner Gottheit ist. 2) Du gebraucheſt ihn als eine göttliche Person in deiner Verrichtung, die sich ihrer Wirkung nach von dir hinweg, und herunter auf die Erde begiebt,

um den Abgang der Creaturen wieder zu ersetzen.

§. 91. Mit recht wird dieser Ausgang des heiligen Geistes, welcher nach Art eines Odems geschiehet, als das persönliche Verhältniß des heiligen Geistes gegen Vater und Sohn angegeben. Denn in Ansehung dieses Ausganges hat der heilige Geist eine Beziehung auf Vater und Sohn. Aber daß man eben diesen Ausgang zur persönlichen Eigenschaft des heiligen Geistes macht, will mir nicht gefallen, weil er eigentlich auf die Art geht, mit welcher er die Gottheit annimmt. Die Art aber, wie etwas geschieht, liegt ja nicht wie eine Eigenschaft in der Person. Was aber die Theologen dazu bewogen, war die Ursache, weil kein ander Wort von der persönlichen Eigenschaft des heiligen Geistes aufzufinden war, nachdem man ihm einmal den Nahmen, heiliger Geist, beygelegt hatte. Vom Vaternahmen nahm man Gelegenheit, die persönliche Eigenschaft des Vaters, nach welcher er eigenthümlich im Besitze der Gottheit stehet, die Vaterschaft zu nennen. Vom Sohnesnahmen nahm man Gelegenheit, die persönliche Eigenschaft des Sohnes, nach welcher er durch eine ewige Geburt im Besitze der Gottheit steht, die Sohnschaft zu nennen. Natürlich hätte man also auch vom Nahmen des

heiligen Geistes Gelegenheit nehmen sollen, die persönliche Eigenschaft, nach welcher er durch den Ausgang nach Odemsart im Besitze der Gottheit stehet, die Geistesschaft zu nennen. Aber diese Benennung hätte mehr gesagt, als gesagt werden sollte. Man hätte dabey an die geistige Natur gedacht, die allen drey Personen eigen ist, wenn sie sie gleich verschiedentlich besitzen. Was also zu thun? Hier war kein anderer Rath, als die Benennung, die auf die Art gehet, mit welcher der heilige Geist die Gottheit besitzt, und auf dessen Verhältniß gegen Vater und Sohn, nemlich das Wort, Ausgang, auch zur Benennung von der persönlichen Eigenschaft dieser Person zu gebrauchen. Hätte man aber der dritten göttlichen Person ihren rechten und biblischen Namen, Odem, von jeher gegeben, so wäre gewiß auch ihre persönliche Eigenschaft, nach welcher sie durch den Odemmäßigen Ausgang die Gottheit besitzt, ohne allen Zweifel die Odemschaft genennt worden, anstatt processio, spirabilitas. Mehr Erläuterung wird in der Abhandlung von drey selbstständigen Kräften zu finden seyn.

§. 92. Die Eigenschaften nun alle zusammen genommen, wodurch sich die drey göttlichen Personen von innen unterscheiden, sind 1) Die Vaterschaft (paternitas). Das ist die persönliche

Eigenschaft des Vaters, nach welcher er die Gottheit eigenthümlich besitzt, und sie seit Ewigkeiten unaufhörlich an die beyden andern Personen mittheilt. 2) Die Sohnschaft (filiatio). Das ist die persönliche Eigenschaft des Sohnes, nach welcher er die Gottheit durch eine ewige und unaufhörliche Geburt vom Vater besitzt, und sie mit dem Vater zugleich an den heiligen Geist mittheilt. 3) Die Odemschaft (spirabilitas). Das ist die persönliche Eigenschaft des heiligen Geistes, nach welcher er die Gottheit durch einen ewigen und unaufhörlichen Ausgang nach Odemsart vom Vater und Sohne besitzt.

§. 93. Ich zweifle nicht, daß vielen meiner Leser blos deswegen die persönlichen Eigenschaften der göttlichen Personen nicht gefallen wollen, weil sie mit Begriffen verbunden sind, die gar zu menschlich und sinnlich zu seyn scheinen. Man spricht von Zeugung und Geburt, von Hauch und Odem. Allein wer daran Anstoß nimmt, dem gebe ich viererley zu bedenken: 1) Daß Gott in seiner Offenbarung mit Menschen in einer menschlichen Sprache redet, und also zu seinen Geheimnissen nothwendig die Ausdrücke aus der menschlichen Sprache nehmen und von ihren Begriffen entlehnen mußte. 2) Daß man bey menschlichen Ausdrücken der Schrift, wenn sie von Gott und göttlichen Din-

gen gebraucht werden, bald weniger bald mehr denken muß, als man in ihrer Beziehung auf menschliche Dinge dabey zu denken hat. 3) Daß Gott allemal unerforschlich für den menschlichen Verstand bleibt. 4) Daß wir der Schrift, soweit wir ihren Sinn erreichen können, zu glauben verbunden sind, wofern wir sie für eine göttliche Offenbarung einmal angenommen haben.

§. 94. Daß ich aber die persönlichen Eigenschaften, wider alle bisherige Gewohnheit der Theologen, auf drey selbstständige Kräfte gebauet habe, wird nur denjenigen meiner Leser nicht in den Kopf wollen, welche aus persönlichen Eigenschaften der göttlichen Personen schlechterdings weiter nichts machen wollen, als drey Arten der Selbstständigkeit, nach welchen ganz allein die Gottheit als Vater, Sohn und heiliger Geist bestehen oder daseyn soll. Ich glaube aber auch, viele von denen, die sonst so gedacht haben, gewonnen zu haben, wenn sie in dieser Abhandlung gefunden haben, daß diese drey Arten der Selbstständigkeit sich nicht nur deutlicher, sondern auch ohne Widerspruch mit der Dreyeinigkeit denken lassen, wenn man dabey selbstständige Kräfte voraussetzt, als wenn man das dreyfache Daseyn blos der Gottheit gleichsam wie eine Zugabe beylegt. Wovon ich aber mir vorbehalten habe, eine ausführliche-

re Abhandlung herauszugeben unter dem Titel: Behauptung der drey selbstständigen Kräfte in der Gottheit.

§. 95. Indessen sind dieses nur die innerlichen Eigenschaften der göttlichen Personen. Um die Uebereinstimmung meiner Idee von göttlichen Personen mit dem Geheimnisse der Dreyeinigkeit noch mehr darzuthun, so werde ich in einer nächsten Abhandlung auch die äußerlichen persönlichen Eigenschaften auf die Idee von drey selbstständigen Kräften bauen.

Dritte Abhandlung.

Die

persönlichen Eigenschaften

der drey göttlichen Personen

von aussen,

auf die Idee von den drey selbstständigen Kräften der Gottheit gebaut.

Der berühmte Gerhard, in seinen locis theologicis, versteht unter den äußerlichen persönlichen Eigenschaften die Werke selbst, welche sich eine jede göttliche Person als die ihrigen zueignet. Aber Werke sind keine Eigenschaften. Budeus redet von äußerlichen Eigenschaften gar nicht, sondern unterscheidet die göttlichen Personen von aussen nur durch Werke. Nun ist es zwar wahr, daß Eigenschaften allemal etwas innerliches sind; allein in so fern gewisse Eigenschaften sich vor andern von aussen durch Werke an den Tag legen, so ist es in solcher Rücksicht nicht unschicklich, auch von äußerlichen Eigenschaften der göttlichen Personen zu reden. Nur muß man sie da von den Werken, woraus sie geschlossen werden, unterscheiden. Jedoch kommt es hier nicht blos auf die Werke an, sondern hauptsächlich auf den Gebrauch, den eine jede göttliche Person in ihrer Art von der göttlichen Natur macht, wenn sie sie zu äußerlichen Werken anwendet. Denn wird man finden, daß eine jede von ihnen dabey etwas eignes hat, so ist der Schluß auf gewisse persönliche Eigenschaften sehr natürlich. Aber auch

die

diese werden sich eben so leichte auf drey vorauszusetzende selbstständige Kräfte bauen lassen, als die innerlichen sich darauf bauen ließen; wodurch das Geheimniß der Dreyeinigkeit ebenfalls viel Erläuterung erhalten wird.

§. 1. Dem Vater wird in der heiligen Schrift am allermeisten die Schöpfung und Vorsehung zugeschrieben, da sie hingegen den übrigen Personen nur selten zugeschrieben wird. Die Stellen, wo einem übernatürlichen himmlischen Vater die Schöpfung und Vorsehung zugeschrieben wird, nimmt man zwar insgemein von der Gottheit überhaupt an, wie ich denn dieses nicht tadle. Aber demohngeachtet sind wir verbunden, in solchen Stellen unsere Gedanken insonderheit und am meisten auf die erste Person der Gottheit zu richten. Und diejenigen Stellen, worinnen dieser Person klärlich unter dem Namen des Vaters Jesu Christi die Schöpfung und Vorsehung zugeschrieben wird, verbinden uns dazu.

§. 2. Wir haben einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind, und wir in ihm; und einen Herrn Jesum Christ, durch welchen alle Dinge sind, und wir durch ihn. Röm. 8, 6. Hier wird offenbar der ersten Person unter dem Nahmen Vater die Schöpfung zugeschrieben, denn sie wird als die erste göttliche Person, welche

che die Gottheit eigenthümlich besitzt, vom Sohne Jesu Christo unterschieden.

§. 3. Der Vater unsers Herrn Jesu Christi ist der rechte Vater über alles, was da Kinder heißt im Himmel und auf Erden. Ephes. 3, 14, 15. Hier wird offenbar der ersten Person unter dem Namen eines Vaters die Vorsehung zugeschrieben. Denn sie wird als die erste göttliche Person vom Sohne Jesu Christo unterschieden. Im Grundtexte wird noch nachdrücklicher die Vaterschaft einzelner Menschen der allgemeinen Vaterschaft Gottes entgegen gesetzt.

§. 4. Folglich ists Schuldigkeit bey allen folgenden Stellen, worinnen einem himmlischen Vater die Schöpfung und Vorsehung zugeschrieben wird, vorzüglich an den Vater als die erste göttliche Person zu denken, sie mag unterschieden werden oder nicht. Haben wir nicht alle einen Vater, hat uns nicht ein Gott geschaffen? Malach. 2, 10. Jesus befiehlt seinen Jüngern, den Vater um die Hülfe seiner Vorsehung zu bitten mit den Worten: Ihr sollt also beten: Unser Vater im Himmel, geheiliget werde dein Name ꝛc. Unser täglich Brod gieb uns heute ꝛc. Führe uns nicht in Versuchung; sondern erlöse uns von dem Uebel. Matth. 6, 9. Der Vater unsers Herrn Jesu Christi hat uns gesegnet. Eph. 1, 3. Gnade sey mit euch

und

und Friede von Gott, unserm Vater, und dem Herrn Jesu Christo. Wir danken Gott und dem Vater unsers Herrn Jesu Christi; und beten allezeit für euch. Col. 1, 3. Gelobet sey Gott und der Vater unsers Herrn Jesu Christi; der Vater der Barmherzigkeit und Gott alles Trostes, der uns tröstet in aller unserer Trübsal, daß wir auch trösten können, die da sind in allerley Trübsal, mit dem Troste, damit wir getröstet werden von Gott. 2 Cor. 1, 3, 4. Dankest du also dem Herrn deinem Gott, du toll und thöricht Volk? ist er nicht dein Vater und dein Herr, ists nicht er allein, der dich gemacht und bereitet hat? Devt. 32, 6. Christus erkläret seinen Vater auch für den unsrigen, folglich sorgt sein Vater auch für uns, wie ein Vater zu thun pflegt: Ich fahre auf zu meinem Vater und zu eurem Vater, zu meinem Gott und zu eurem Gott. Joh. 20, 17. Alle gute Gabe und alle vollkommene Gabe kommt von oben herab vom Vater des Lichtes. Jac. 1, 17. Bist du doch unser Vater, denn Abraham weis von uns nichts, und Israel kennet uns nicht; du aber Herr, bist unser Vater und unser Erlöser, von Alters her ist das dein Name. Es. 63, 16. Sehet die Vögel unter dem Himmel an, sie säen nicht, sie erndten nicht, sie sammlen nicht in die Scheuren, und euer himlischer Vater ernährt sie doch. Matth. 6, 26.

§. 5. Da aus allen diesen Stellen erhellet, daß dem Vater als einer göttlichen Person die Schöpfung und Vorsehung am meisten zugeschrieben wird, so müssen wir uns nothwendig von ihm den Begrif machen, daß er die Schöpfung und Vorsehung für sein eigenes Werk erkennet, als ein solches vollzogen und es öffentlich dafür erklärt.

§. 6. Wenn hingegen die heilige Schrift den andern beyden Personen diese Werke weniger zuschreibt, so ist daraus zu schließen, daß sie zwar mit dem Vater zugleich das Werk verrichten, vermöge ihrer gemeinschaftlichen Gottheit aber doch es nicht für ihr eignes ansehen. Daher spricht zwar Christus: Der Vater würket und ich würke auch ꝛc. was der Vater thut, das thut gleich auch der Sohn. Joh. 5, 17. 19. Allein wenn die heilige Schrift dem Sohne die Schöpfung zuschreibt, so stellt sie ihn als eine Person in der Verrichtung des Vaters auf. So läßt Salomo den Sohn Gottes als die selbstständige Weisheit reden: Der Herr hat mich gehabt im Anfange seiner Wege, ehe er etwas machte, war ich da; da die Tiefen noch nicht waren, da war ich schon gezeugt; da er den Grund der Erden legte, da war ich der Werkmeister (oder Pfleger) bey ihm. Prov. 8, 22. 24. 29. 30. Wir haben einen Gott, den Vater, von welchem alle Dinge sind ꝛc. und einen

Herrn

Herrn Jesum Christ, durch welchen alle Dinge sind. Röm. 8, 6. Hier wird der Vater als die Hauptperson oder Urheber bey der Schöpfung aufgestellt, von dem sie herrührt und vollzogen worden. Der Sohn aber als eine zugleich arbeitende Mittelsperson, durch die sie mit verrichtet wird. Eben diese Vorstellung finden wir Hebr. 1, 1-3. Gott hat durch seinen Sohn die Welt gemacht.

§. 7. In dem Werke der Vorsehung bekennt Jesus selbst, daß er eine mit dem Vater zugleich arbeitende Mittelsperson, als gleichsam in einem fremden Werke, sey, wenn er seine Worte: mein Vater würket bisher und ich würke auch, genauer also erklärt: Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, denn was er siehet den Vater thun, denn was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn. Joh. 5, 17. 19.

In meiner ersten Abhandlung von drey Personen in einer Natur §. 47. führte ich die Worte: Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, als einen Einwurf an wider die vollen Gerechtsamen des Sohnes im Gebrauche der Gottheit, und beantwortete den Einwurf, um nicht weitläuftig zu werden, blos damit, daß ich sagte: Jesus habe diese Worte in der Erniedrigung seiner Menschheit gesprochen, und folglich ließe sich hieraus nichts zum Nachtheil seiner göttlichen Würde schließen. Und dieses

schien

schien mir damals genug zu seyn. Nun ist es zwar aus den Worten Christi klar, daß sein Absehen auf seine mit der Gottheit vereinigte Menschheit vorzüglich gerichtet war, wenn er im 27. Vers selbst spricht: Der Vater hat dem Sohne Macht gegeben, das Gericht zu halten, in sofern er des Menschen Sohn ist. Allein dieses hindert nicht, daß wir bey den Worten: Mein Vater würket bisher und ich würke auch; und bey den Worten: Der Sohn kann nichts von ihm selber thun, denn was er siehet den Vater thun; und bey den Worten: was derselbige thut, das thut gleich auch der Sohn, nicht die ganze Person des Sohnes denken sollten. Denn Christus stellt sich hier nicht als einen blosen Menschensohn dem Vater entgegen, sondern als einen Sohn von Gott. Folglich kann und muß man hier die ganze Person Christi im Sinne haben, in sofern sie Gott und Mensch ist.

Damit aber hieraus keine falsche Folge gezogen werden kann, so muß nothwendig ein Unterschied gemacht werden, nach welchem man im Betracht beyder Naturen Christi sagen kann: er würket mit dem Vater, und kann nichts von ihm selber thun. Offenbar ists, daß die göttliche Macht, mit dem Vater gleiche Werke zu thun, für die Menschheit Jesu als ein Geschenk vom Vater anzusehen ist, nach dem 27. Verse, welche Macht er als ein erniedrigter Mensch nicht eigen-

mächtig brauchen könnte. Nach der Gottheit hingegen konnte Jesus unmöglich in diesem Sinne von sich selbst reden, weil es sonst seiner anderweits bestätigten Gotteswürde geradezu widersprechen würde. Soll es aber dennoch wahr bleiben, daß Jesus auch als ein Sohn von Gott betrachtet, mit dem Vater würket und nichts von ihm selber thun kann, so muß es nothwendig nur in sofern wahr seyn, daß er die Vorsehung als ein Werk, das dem Vater eigenthümlich zukommt, nicht aber als das seinige, mit dem Vater zugleich verrichtet, und zwar vermöge der gemeinschaftlichen Gottheit, durch welche das Werk zu Wege gebracht wird.

Daß aber von der immerwährenden Vorsehung des Vaters hier die Rede ist, ergiebt sich daraus, weil Jesus von seinem Vater sagte: er würket bisher; denn was der Vater nach der Schöpfung bis auf Jesu Zeiten gewürket hatte, war nach der Schrift die immerwährende Vorsehung, die sich durch viel göttliche Werke in der Welt immer geäußert hat und noch äußert. Insonderheit rechnet Jesus hieher die Auferweckung der Todten und das Gericht, als Werke, die er in des Vaters Verrichtung übernimmt, nach dem 20sten bis 22sten Verse. Auch die göttlichen Offenbarungen zu Jesu Zeiten und seine wohlthätigen Wunder rechnete Jesus selbst mit unter die Vorsehung seines Vaters, die er

als Sohn in dessen Verrichtungen mit zu versehen hatte: Die Worte, die ich zu euch rede, die rede ich nicht von mir selbst; der Vater, der in mir wohnet, derselbige thut die Werke. Joh. 14, 10.

§. 8. Daher heißt es auch Joh. 1, 3. Alle Dinge sind durch ihn gemacht (als durch eine zugleich arbeitende Mittelsperson) und ohne ihn ist nichts gemacht, was gemacht ist. So heißt es auch Col. 1, 16. Durch ihn ist alles geschaffen, das im Himmel und auf Erden ist. Nicht von ihm als dem Urheber, wie es vom Vater heißt, sondern durch ihn als eine zugleich arbeitende Mittelsperson. Wie denn dieser Unterschied Röm. 8, 6. deutlich angemerkt ist. siehe §. 6.

§. 9. Eben so ist auch der heilige Geist, vermöge der einigen Gottheit, in der Schöpfung und Vorsehung mit dem Vater zugleich beschäftiget. Der Geist Gottes hat mich gemacht, und der Odem des Allmächtigen hat mir das Leben gegeben. Hiob 33, 4. Auch erzählt Moses, daß eben damals, als Gott den Anfang zur Schöpfung machte, der Geist Gottes auf dem Wasser geschwebt habe. Gen. 1, 2. Denn da damals noch keine Naturgesetze gemacht waren, nach welchen der Wind zu erwarten gewesen wäre, so kann man bey dem Geiste Gottes in dieser Stelle unmöglich an einen heftigen

Sturmwind gedenken. Da hingegen bey dieser gewöhnlichen Benennung der dritten göttlichen Person, der heilige Geist als zugleich arbeitend gedacht werden kann, so ists eben deswegen mit Recht zu glauben, daß er auch hier gemeynt sey, und zwar wird hier seine würkende Schöpferskraft unter dem Bilde eines Windes von Moses vorgestellt, wie Jesus dieses Bild auch von dessen Würkungen gebraucht hat, und in der Ausgießung des heiligen Geistes unter dem nemlichen Bilde seine Würkung offenbar wurde. Auch siehe Ps. 33, 6.

§. 10. Allein so sehr auch der heilige Geist in der Schöpfung und Vorsehung dem Vater und Sohne völlig gleich arbeitet, wie es der Besitz der einigen Gottheit nicht anders glauben läßt: so sieht er es doch so wenig für sein Werk an, als der Sohn, sondern erkennt den Vater für den Urheber, sich selbst aber für eine zugleich arbeitende Mittelsperson in der Verrichtung des Vaters, wovon der 104. Ps. im 30. Vers sagt: Du läßest deinen Odem aus, so werden sie geschaffen, und verneuest die Gestalt der Erde.

§. 11. Wird nun 1) dem Vater die Schöpfung und Vorsehung am meisten zugeschrieben, §. 1 = 4. Werden 2) der Sohn und der heilige Geist dabey als Personen in der Verrichtung des Vaters beschrieben, §. 6 = 10.

so

so folgt nothwendig, daß der Vater die Schöpfung und Vorsehung für sein eigenes Werk erkennt, und die beyden andern Personen es auch für ein eigen Werk des Vaters anerkennen. Jedoch ist dieses nur der erste Begrif, den wir uns äußerlich vom Vater machen, in sofern er seine Gottheit zur Schöpfung und Vorsehung als zu seinem eignen Werke anwendet.

§. 12. Warum aber der Vater die Schöpfung und Vorsehung zu seinem eigenen Werke gemacht hat, davon kann man unwiderleglich die Ursache angeben, weil er, durch diese ersten Werke der Gottheit von aussen, sich als die erste göttliche Person der Welt offenbaren, und unter seinen vernünftigen Geschöpfen sich solchergestalt verherrlichen wollte. Der Erfolg ist statt des Beweises. Denn die Schöpfung und Vorsehung, die der Vater für sein eigen Werk erklärt, veranlaßt alle vernünftige Creaturen, die davon belehrt werden, den Vater in der Gottheit als eine göttliche Person zu erkennen, und ihn als einen mächtigen, weisen und gütigen Gott zu verehren. Allein der Vater, welcher seine ganze Gottheit mit aller darauf liegenden Gotteswürde an die beyden andern Personen mittheilt, will gewiß nicht, daß er nur allein vor der Welt verherrlichet werde; und daß die beyden andern sich nur in seinen Verrichtungen an ihn anschließen sollen. Daher übergiebt er

ihnen andere göttliche Werke, die sie auch zu ihrer Verherrlichung als die ihrigen verrichten. Dem Sohne überträgt er die Erlösung, und dem heiligen Geiste die Heiligung der Menschen.

§. 13. Dergleichen Aufträge des Vaters sind keine Befehle, sondern vermöge der einigen Gottheit sind es zuförderst gemeinschaftliche Rathschlüsse der göttlichen Personen, welche aber der natürlichen Ordnung nach dem Vater zuerst zukommen, weil er sie in der ihm eigenthümlichen Gottheit fasset, da hingegen die beyden andern Personen, sie in der an sie mitgetheilten Gottheit fassen.

§. 14. Jedoch ist es auch nicht zu läugnen, daß es des Vaters Wille ist, daß diese gefaßten Rathschlüsse vom Sohne und heiligen Geist zur Ausführung gebracht werden sollen. Denn Jesus beruft sich bey seinem Erlösungswerke auf den Vater mit den Worten: Deinen Willen, mein Gott, thue ich gerne. Ps. 40, 9. Der Geist vertritt die Heiligen, nach dem, das Gott gefällt. Röm. 8, 27. Und eben deswegen kann man die Rathschlüsse Gottes, die nach dem Willen des Vaters von dem Sohne und Geist ausgeführt werden sollen, mit Recht Aufträge nennen. Die Schrift nennt sie Sendungen. Da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, Gal. 4, 4. Der Tröster, der

heilige

heilige Geist, welchen mein Vater senden wird. 14, 16.

§. 15. Sendungen unter den göttlichen Personen können nichts anders, als Aufträge seyn, die von einer göttlichen Person an die andere ergehen. Denn der Auftrag ist in der menschlichen Sprache, in welcher Gott mit uns redet, allemal die erste und allgemeinste Idee einer jeden Sendung. Und da auch nach der Schrift ein würklicher Wille des Vaters an die übrigen Personen zur Vollziehung bey ihrer Sendung vorausgesetzt wird, wie bey einem jeden Auftrage, so kann und muß eine solche Sendung eine Art von Auftrag seyn, nach den strengsten biblischen Begriffen.

§. 16. Allein mit diesen Sendungen hat es nicht die Meinung, daß dadurch eine Schuldigkeit entstehe für die gesendeten Personen. Denn diese handeln bey allen ihren Aufträgen frey, ganz frey, ganz eigenmächtig. Niemand nimmt mein Leben von mir, sondern ich lasse es von mir selber; ich habe es Macht zu lassen, und habe es auch Macht wieder zu nehmen, solchen Auftrag habe ich empfangen von meinem Vater. Joh, 10, 18. Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden. Matth. 28, 18. Der Geist theilt einem jeglichen das seine zu, nachdem er will. 1 Cor. 12, 11.

§. 17. Hieraus ist zu schließen, daß der göttliche Vater bey seinen Aufträgen Rücksicht auf das ganz freye Belieben der Gesendeten nimmt, und nichts von ihnen will, als was sie selbst wollen, vermöge der gemeinschaftlichen Rathschlüsse, die sie durch den einigen gemeinschaftlichen Willen der Gottheit fassen, ohngefehr wie einige Freunde, die einander nach allen ihren Gesinnungen aufs genaueste kennen, nichts von einander begehren, als wovon sie schon vorher zuversichtlich wissen, daß es der eine eben so sehr wünscht, als der andere.

§. 18. Ferner hat es mit dieser Sendung nicht die Meinung, als wenn der Vater nur um seinetwillen allein die Aufträge gäbe, um einen Dienst von jenen göttlichen Personen zu verlangen. Wahr ist es, der Vater wünschte aus erbarmender Liebe die Erlösung der Sünder und ihre Heiligung seit Ewigkeiten, aber da diese Werke von der Art waren, daß der Sohn und Geist dadurch als göttliche Personen vor der Welt verherrlichet werden konnten, so war bey Uebertragung dieser beyden Gottheitswerke die Absicht des Vaters auf die Herrlichkeit des Sohnes und des Geistes gerichtet. Des Vaters Meynung also bey seiner Sendung war und konnte keine andere seyn, als daß die beyden Personen eben sowohl durch eigne Werke der Gottheit verherrlichet werden möchten, wie er

sich durch die Schöpfung und Vorsehung verherrlichet hatte.

§. 19. Daß dieses des Vaters Meynung nothwendig seyn mußte, ist aus der Natur dieser beyden Werke zu schließen. Denn so wohl die Erlösung der Sünder, als ihre Heiligung, sind von der Art, daß sie ohne göttliche Allmacht, ohne grenzenlose Weisheit und Güte ohnmöglich verrichtet werden konnten. Und wie man aus der Schöfung und Vorsehung den Vater als einen anbetungswürdigen Gott erkennet, eben so sehr erkennet man aus der Erlösung und Heiligung den Sohn und den heiligen Geist als göttliche Personen, welche die tiefste Verehrung der ganzen Welt verdienen. Und im Betracht der göttlichen Majestät, die alle drey göttliche Personen der Welt vor Augen gelegt haben, sollte in der Entzückung Himmel und Erde mit einer Stimme, und mit wiederhallendem Tone laut rufen: Heilig, heilig, heilig ist Gott der Herr Zebaoth, alle Lande sind seiner Ehre voll! Es. 6, 3.

§. 20. Vorausgesetzt, daß die Erlösung und Heiligung den Sohn und heiligen Geist eben so sehr verherrlichen, als den Vater seine Schöpfung und Vorsehung, so konnte er diese Werke eben so wohl als die Seinigen verrichten, wie die Schöpfung, wofern ihm nicht um die Verherrlichung des Sohnes und heiligen Gei-

stes zu thun gewesen wäre. Dieses kann nach dem 16. und 17. §. den zweyten Grund abgeben zum Beweis, daß der Vater bey seinen Aufträgen nicht auf sich, sondern auf die beyden andern Personen Rücksicht nimmt.

§. 21. Auch die Schrift lehrt das nemliche mit klaren Worten: Das Wort ward Fleisch und wohnet unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des eingebohrnen Sohnes vom Vater voller Gnade und Wahrheit. Joh. 1, 14. Der Sohn Gottes ist der Glanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens ꝛc. Nachdem er gemacht hat die Reinigung unserer Sünde durch sich selbst, hat er sich gesetzt zu der Rechten der Majestät in der Höhe ꝛc. Da er einführt den Erstgebohrnen in die Welt, spricht er: Es sollen ihn alle Gottes Engel anbeten ꝛc. Du hast geliebet die Gerechtigkeit, und gehasset die Ungerechtigkeit, darum hat dich, Gott, gesalbet dein Gott mit dem Oehle der Freuden über deine Genossen. Hebr. 1, 1-14.

§. 22. Von der Herrlichkeit des heiligen Geistes heißt es: Der Geist, der ein Geist der Herrlichkeit und Gottes ist, ruhet auf euch. 1 Pet. 4, 14. Der Geist des Jehovah ist ein Geist der Weisheit und des Verstandes, ein Geist des Raths und der Stärke, ein Geist des Erkenntnisses und der Furcht des Herrn. Es. 11, 2.

11, 2. Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd, und der Geist Gottes in euch wohnet. So jemand den Tempel Gottes verderbet, den wird Gott verderben; denn der Tempel Gottes ist heilig, der seyd ihr. 1 Cor. 3. 16. Petrus sprach: Anania, warum hat der Satan dein Herz erfüllet, daß du dem heiligen Geist lügest, du hast nicht Menschen, sondern Gott gelogen. Actor. 5, 3. 4. Dein guter Geist führe mich auf ebener Bahn. Ps. 143, 10. Alle Sünde und Lästerung wird den Menschen vergeben, aber die Lästerung wider den heiligen Geist wird den Menschen nicht vergeben. Matth. 12, 31. Einem wird gegeben durch den Geist zu reden von der Weisheit ꝛc. einem andern die Gabe gesund zu machen in demselbigen Geist. Einem andern Wunder zu thun, einem andern Weissagung ꝛc. einem andern allerley Sprachen ꝛc. dies aber alles würket derselbige einige Geist. 1 Cor. 12, 8-10. Auch alle die Stellen, wo die unbeschreiblichen Bemühungen erzählt werden, wodurch uns der heilige Geist in der Gnade Gottes und unserer Seligkeit zu fördern sucht, können alle hieher gerechnet werden, denn sie sind starke Beweise, wie verehrungswürdig der heilige Geist seyn muß.

§. 23. Wenn nun dem Sohne und Geiste so viel Herrlichkeit in der Schrift beygelegt wird, nachdem sie vom Vater gesendet worden, so

würde

würde alle diese Herrlichkeit weggefallen seyn, wenn sie die vom Vater übertragenen Werke nicht angenommen, sondern dem Vater als eigne Werke überlassen hätten, worinnen sie sich nur in Vollziehung derselben an ihn angeschlossen hätten. Folglich beweisen alle diese Schriftstellen in §. 21. 22. daß der Vater bey ihrer Sendung Rücksicht auf ihre Verherrlichung genommen, so wie er eben dabey Rücksicht auf ihr freyes Belieben genommen hatte.

§. 24. Hieraus aber entstehet der zweyte Begrif, den wir uns vom Vater im Gebrauch seiner Gottheit zu äußerlichen Werken zu machen haben, und das ist die Rücksicht, die er auf den Sohn und heiligen Geist nimmt, wenn hingegen der erste, der war, daß er die Schöpfung und Vorsehung als sein eignes Werk verrichtet.

§. 25. Aus diesen beyden Begriffen nun erwächset die äußerliche Eigenschaft von der Person des Vaters, welches eben die Eigenschaft ist, nach welcher er die Schöpfung und Vorsehung als sein eignes Werk verrichtet, in andern Werken aber Rücksicht auf die Mitbesitzer seiner Gottheit nimmt. Einen Nahmen, weiß ich dieser Eigenschaft nicht zu geben, weil sich die Gottesgelehrten auf die äußerlichen Eigenschaften nicht sonderlich eingelassen haben. Will man sie die Eigenschaft des Schöpfers nennen, so ist sie wenigstens eben so natürlich, als

die

die Vaterschaft von seiner innerlichen Eigenschaft.

§. 26. Dem Sohne ist die Erlösung als dessen eignes Werk vom Vater übertragen worden. Gal. 4, 45. Da die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn, gebohren von einem Weibe, und unter das Gesetz gethan, auf daß er die, so unter dem Gesetz waren, erlösete, und wir die Kindschaft empfiengen. Den Rathschluß dazu hatte er mit seinem Vater seit Ewigkeit aus erbarmender Liebe zu Menschen gefasset. Den Auftrag dazu nahm er vom Vater zwar aus Liebe zum Vater an, welches aus seinen Worten: Ich liebe den Vater, und thue also, wie mir der Vater geboten hat. Joh. 14, 31. mit Recht geschlossen werden kann, aber daneben bestund immer der ganz eigenmächtige Wille seiner Gottheit nach den 16. und 17. §. Daß aber Jesus das Gebot seines Vaters hier erwähnt, bezieht sich auf die einmal freywillig geschehene Unterwürfigkeit der menschlichen Natur; wie auch die Worte des Messias: Dein Gesetz habe ich in meinem Herzen. Ps. 40, 9. nothwendig sich eben dahin beziehen müssen.

§. 27. Auch fällt bey seiner Liebe zu Menschen und zu seinem Vater, die ihn zum Rathschlusse und zu Annehmung des väterlichen Auftrages bewogen habe, die Absicht, seine Person als eine göttliche durch ein eignes Gotteswerk zu

ver-

verherrlichen, durchaus nicht weg. Denn Gott muß um seiner eignen Vollkommenheit willen, nachdem er einmal vernünftige Creaturen geschaffen, seinen Nahmen unter ihnen verherrlichen. Und dieses nicht zu thun, wäre eben soviel, als, der göttlichen Majestät zuwider, seine Gottheit der Geringschätzigkeit geflissentlich überlassen.

§. 28. Christus spricht zwar: Ich ehre meinen Vater, ich suche nicht meine Ehre. Joh. 8, 49. 50. Allein von seiner erniedrigten Menschheit konnte er nicht anders reden. Theils weil er diese dem Vater ganz unterworfen hatte; theils aber, weil mit seiner erwählten Niedrigkeit die zeitliche Ehre, die man mit Sehnsucht suchet, unmöglich bestehen konnte. Was aber die göttliche Ehre des Vaters anbetraf, so war sie auch die seinige. Der erste Begrif, den wir uns vom Sohne Gottes in Ansehung seines äußerlichen Werks zu machen haben, ist also dieser, daß er vom Vater den Auftrag zur Erlösung mit freyer Macht und zu seiner Verherrlichung annahm.

§. 29. Daß aber Jesus der Sohn Gottes die Erlösung als sein eigenes Werk verrichtet hat, ist ebenfalls aus den häufigen Schriftstellen zu schließen, darinnen ihm die Erlösung am meisten zugeschrieben wird. Viele Stellen davon anzuführen, wäre unnütze. Denn das ganze

neue

neue Testament ist voll davon. Diese zwo können genug seyn. Wir sind Gotte versöhnt durch den Tod seines Sohnes. Röm. 5, 10. Gott hat seines eignen Sohnes nicht verschont, sondern hat ihn für uns alle dahin gegeben. Röm. 8, 32.

§. 30. Mit der Eigenheit der Erlösung Christi aber verhält sichs anders, als mit der eignen Schöpfung des Vaters. Daß der Sohn Urheber davon ist, kann man allerdings sagen, wenn die Rede nicht von dem Rathschlusse, noch von der Sendung des Sohnes, sondern von der Ausführung ist. Denn der ganze dreyeinige Gott hat die Erlösung vom Anfange bis zu Ende für ein Werk des Sohnes erklärt, denn so spricht er zu seinem Sohne: Es ist ein geringes, daß du mein Knecht bist, die Stämme Jacob aufzurichten, und das verwahrloseten in Israel wiederzubringen: sondern ich habe dich auch zum Lichte der Heyden gemacht, daß du seyst mein Heil, bis an der Welt Ende. Jes. 49, 6. Der Sohn selbst erklärt es für das Seinige: Ich bin kommen, daß meine Schafe Leben und volle Gnüge haben sollen. Ich bin ein guter Hirte, ein guter Hirte lässet sein Leben für die Schafe; ein Miethling aber, des die Schafe nicht eigen sind, siehet den Wolf kommen, und verläßt die Schafe, und fleucht, und der Wolf erhaschet und zerstreuet die Schafe.

se. Der Miethling aber fleucht, denn er ist ein Miethling, und achtet der Schafe nicht. Ich bin ein guter Hirte, und erkenne die Meinen; ich lasse mein Leben für die Schafe ꝛc. darum liebt mich mein Vater, daß ich mein Leben lasse ꝛc.; ich gebe ihnen das ewige Leben, und sie werden nimmermehr umkommen, und Niemand wird sie mir aus meinen Händen reißen. Joh. 10, 11-18. Auch der heilige Geist, der durch die Apostel sprach, erklärt die Erlösung für das eigene Werk des Sohns: Christus hat unsere Sünde selbst geopfert an seinem Leibe auf dem Holze. 1 Pet. 2, 24.

§. 31. Aber nicht nur in sofern ist die Erlösung des Sohnes eignes Werk, daß sie nur dafür erklärt wird, sondern auch in sofern, daß er vor den andern Personen das meiste dabey gethan. Alles, was zur Erlösung nur immer gerechnet werden konnte, fiel ganz allein auf die Person des göttlichen Sohnes. Der Sohn hat gemacht die Reinigung unserer Sünde durch sich selbst. Hebr. 1, 3.

§. 32. Bey der Schöpfung schlossen sich Sohn und Geist auf eine solche Art mit an, daß sie die Schöpfung mit dem Vater zugleich bewürkten, obwohl als Personen in einer gleichsam fremden Verrichtung. Aber in Ausführung der Erlösung, die der Sohn übernahm, schloß sich weder Vater noch Geist an. Hier konn-

konnte man sagen, er trat die blutige Kelter allein.

§. 33. Nur in sofern kann man sagen, daß sich Vater und Geist mit anschlossen, als es dabey auf Beförderung des Werks ankam. Was in dieser Rücksicht vom Vater und heiligen Geist geschehen ist, und was sie hierinnen in Gemeinschaft des Sohnes gethan haben, ist theils die Zubereitung und Ausrüstung der Menschheit, die der Sohn zur Erlösung brauchte; theils der Beystand, womit sie die Menschheit während ihrer Niedrigkeit unterstützten, nach folgenden Schriftstellen: Da der Sohn Gottes in die Welt kommt, spricht er zum Vater: Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, den Leib aber hast du mir zubereitet. Hebr. 10, 5. Der Engel sprach zu Maria: Der heilige Geist wird über dich kommen, und die Kraft des Höchsten wird dich überschatten, darum auch das Heilige, das von dir gebohren wird, wird Gottes Sohn genennt werden. Luc. 1, 35. Auf dem Messias wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Raths und der Stärke; der Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn. Jes. 11. 2. Gott hat Jesum gesalbet mit dem heiligen Geist und Kraft, der umher gezogen ist, und hat wohlgethan und gesund gemacht alle, die vom Teufel überwältiget waren,

denn Gott war mit ihm. Act. 10, 38. Als Jesus den verstorbenen Lazarus auferwecken wollte, betete er zum Vater um Beystand: Vater, ich danke dir, daß du mich erhöret hast; doch ich weiß, daß du mich allezeit erhöreſt, sondern um des Volks willen, das umher stehet, sage ichs, daß sie glauben, du habeſt mich gesandt; da er das gesagt hatte, rief er mit lauter Stimme: Lazare, komm heraus! und der Verstorbene kam heraus. Joh. 11, 41-44. Der Vater, der in mir wohnet, derselbige thut die Werke. Joh. 14, 10. Ich bin nicht allein, der Vater ist bey mir. Joh. 16, 32. Christus hat am Tage seines Fleisches Gebet und Flehen mit starkem Geschrey und Thränen geopfert, zu dem, der ihm von dem Tode konnte aushelfen, und ist auch erhöret, darum, daß er Gott in Ehren hatte. Hebr. 5, 7.

§. 34. Daß aber Vater und Geist als Personen in der Verrichtung des Sohnes mit ihm zugleich die Erlösung sollten ausgeführt haben, dieses kann und darf man nach der Schrift schlechterdings nicht behaupten. Denn das, was zu diesem Werke gehört, wird niemals dem Vater, niemals dem heiligen Geiste zugeschrieben. In keiner Stelle heißt es, daß der Vater und der heilige Geist Mensch geworden wären, daß sie sich erniedriget hätten, daß sie gelitten hätten, daß sie gestorben wären, welches ihnen zuweilen

mit

mit Recht hätte zugeschrieben werden können, wenn sie mit ihm zugleich das Werk ausgeführt hätten; so wie dem Sohne und heiligen Geiste würklich deswegen zuweilen die Schöpfung und Vorsehung zugeschrieben werden. Wird aber die Erlösung auch dem Vater und dem heiligen Geiste zugeschrieben, so geht der Sinn auf die Beförderung des Werks.

§. 35. Fragt man aber, wie es kommt, daß der Sohn die Erlösung ganz allein ausgeführt, da doch die Gottheit, die zur Erlösung unentbehrlich war, allen drey Personen zukommt, so ist die Ursache davon in der Menschwerdung zu suchen. Wäre die Erlösung ein Werk, welches durch eine pur lautere göttliche Natur hätte können verrichtet werden, so wäre kein Zweifel, daß es alle drey Personen zugleich ausgeführt hätten. Der Sohn hätte es als das seinige unternommen, und die andere Person in seiner Verrichtung. Aber die Menschwerdung gab der Sache einen andern Ausschlag.

§. 36. Sollte zur Erlösung geschritten werden, so mußte zum Anfange eine Menschennatur, der Gottheit an Majestät gleich, gemacht werden. Einen solchen Hohenpriester sollten wir haben, der da wäre höher, denn der Himmel ist. Hebr. 7, 26. Seine Ehre aber will Gott keinem andern geben, noch seinen Ruhm den Götzen, wie Gott selbst bey dem

Propheten Jesaias spricht. Jes. 42, 8. Also mußten nothwendig entweder alle drey Personen, oder nur eine göttliche Person eine Menschheit an sich nehmen, und mit ihrer Gottheit auf das allerengste verbinden. Daß alle drey Personen die Menschheit an sich genommen hätten, wäre eben so möglich gewesen, als sie gemeinschaftlich eine einzige Gottheit besitzen. Aber da die Erlösung ein eignes Werk vom Sohne Gottes werden sollte, so wäre es Ueberfluß gewesen, wenn sich alle drey Personen die Menschheit hätten beylegen wollen; Ueberfluß aber läßt die Weisheit Gottes nicht zu.

§. 37. Also nur der Sohn, der sie zu seinem Erlösungswerke brauchte, nahm die Menschheit an, und wurde also Besitzer von zwey Naturen, da er sonst nur Besitzer der einigen göttlichen Natur gewesen war. Hingegen die beyden andern Personen blieben Besitzer der alleinigen göttlichen Natur. Daher die Schrift die Menschwerdung standhaft dem göttlichen Sohne mit beständiger Ausschließung derer übrigen Personen zuschreibt. Vielleicht entschließe ich mich von dieser Sache eine Abhandlung herauszugeben unter dem Titel: Eine Person in zwey Naturen, um die communicationem naturarum und idiomatum, die man in unsern Tagen gar sehr in Zweifel ziehen will, in mehreres Licht zu setzen.

§. 38. Wollte aber nun der göttliche Sohn die Menschheit annehmen, ohne aufzuhören Gott zu seyn, so mußte er nothwendig die menschliche Natur mit der göttlichen zusammen in eins verbinden, theils damit er sie, als Besitzer von beyden, zugleich gebrauchen und die eine sowohl als die andere gebrauchen könnte. Theils aber, damit die menschliche Natur des Sohnes Gottes an allen Ehren und Würden der Gottheit Antheil nehmen konnte, ohne daß Gott seine Ehre einem Andern gab. Denn durch diese persönliche Vereinigung wurde die Gottheit und Menschheit eine einzige göttliche Person, und zwar die nemliche Person, die Gottes Sohn selbst ist.

§. 39. Hiewider möchte man die Zweifel aufwerfen: Wofern die Gottheit des Sohnes mit der Menschheit auf das engste verbunden wurde, so war es auch die Gottheit des Vaters und heiligen Geistes, die mit der Menschheit in die persönliche Vereinigung trat, denn es ist nur eine Gottheit, die Vater, Sohn und Geist haben. Allein hier vermengt man zwey Begriffe, die doch sorgfältig zu unterscheiden sind, nemlich: die wesentliche und persönliche Vereinigung.

§. 40. Daß die Gottheit aller drey göttlichen Personen mit der Menschheit auf das engste verknüpft worden, ist wahr, aber deswegen

waren doch Vater und Geist nicht die Besitzer der Menschheit, wie es der Sohn Gottes wurde; sondern sie gaben ihre göttliche Natur nur in sofern zu der Verbindung her, daß Wesen an Wesen geknüpft werden konnte, ohne Anspruch auf die Menschheit zu machen. Dieses ist die wesentliche Vereinigung der beyden Naturen, die allen dreyen zukommt. Aber der Sohn verband die nemliche Gottheit mit der Menschheit in der Absicht, um beyde Naturen zu besitzen und in der Verbindung gebrauchen zu können. Dieses ist die persönliche Vereinigung der beyden Naturen, welche ihrer wahren Beschaffenheit nach weder den Vater noch den Geist, sondern mit Ausschluß beyder ganz allein den Sohn zu einem Gottmenschen macht. (Theanthropos.)

§. 41. Von der wesentlichen Vereinigung sagt die Schrift: In Christo wohnet die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig. Col. 2, 9. Und von der persönlichen Vereinigung sagt die Schrift: Das Wort ward Fleisch und wohnete unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des eingebohrnen Sohnes vom Vater. Joh. 1, 14.

§. 42. Durch die Menschgewordene Gottheit ganz allein, die dem Sohne Gottes ganz allein gehörte, ist das ganze Erlösungswerk vom Anfange bis zu Ende vollzogen worden, wie die Schrift sattsam lehret. Da hingegen

die

die beyden andern Personen darzu nur förderlich waren §. 33. Mit Recht kann man also sagen, daß Gottes Sohn das meiste dabey gethan. Und in dieser zweyten Hinsicht ist es auch sein eigen Werk.

§. 43. Die zwey Ursachen also, warum die Erlösung ein eignes Werk vom Sohne Gottes heißt, sind 1) weil ihn die Schrift in der Vollziehung dieses Werks für den Urheber erklärt §. 30. 2) weil er das meiste dabey gethan §. 42.

§. 44. War nun der erste Begrif, den wir uns vom Sohne in Ansehung seines äußerlichen Werks zu machen haben, der, daß er vom Vater den Auftrag der Erlösung mit freyer Macht und zu seiner Verherrlichung annahm: §. 26-28. so ist der zweyte Begrif im nemlichen Betrachte dieser, daß er die Erlösung als sein eignes Werk verrichtete §. 43. Jedoch giebts in Betracht äußerlicher Werke der Gottheit noch einen Begrif, den wir uns vom Sohne Gottes zu machen haben.

§. 45. Der Sohn denkt vermöge des einigen göttlichen Verstandes mit seinem Vater völlig gleichsinnig. Er will nicht die Verherrlichung seiner göttlichen Person mit Ausschließung des heiligen Geistes. Wie der Vater diese will, §. 7. 18. 19. 20. 22. so will sie auch der Sohn. Und weil er die Gottheit mit dem Va-

ter durch die ewige Geburt zugleich besitzt, so überträgt er durch den gemeinschaftlichen Willen, mit dem Vater zugleich das Heiligungswerk an den heiligen Geist, zu dessen Verherrlichung. Dieses erhellet aus sehr deutlichen Schriftstellen. Der Sohn Gottes spricht: Mein Vater wird den heiligen Geist senden in meinem Nahmen. Joh. 14, 26. Hätte der Sohn bey dieser Sendung nichts zu thun, so geschähe sie nicht in seinem Nahmen. So spricht er auch von sich selber: Ich werde euch den Tröster, den Geist der Wahrheit vom Vater senden. Joh. 15, 26. Die Sendung des heiligen Geistes ist also eben sowohl eine Handlung des Sohnes als des Vaters,

§. 46. Daß aber die Sendung des heiligen Geistes würcklich der Auftrag zur Heiligung ist, kann daraus ersehen werden, weil die Heiligungsgeschäfte unmittelbar mit der Sendung verbunden werden: Der heilige Geist, welchen mein Vater senden wird in meinem Nahmen, derselbige wird euch lehren. Joh. 14, 26. Wenn der Tröster kommen wird, welchen ich euch senden werde vom Vater, der Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgehet, der wird zeugen von mir. Joh. 15, 26. Du gabst ihnen deinen guten Geist, sie zu unterweisen. Neh. 9, 20. Weil ihr denn Kinder seyd, hat Gott gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen.

Gal.

Gal. 4, 6. Gott macht uns selig durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich durch Jesum Christum unsern Heyland; Auf daß wir durch desselben Gnade gerecht und Erben seyn des ewigen Lebens. Tit. 3, 5-7. Ihr seyd abgewaschen, ihr seyd geheiliget, ihr seyd gerecht worden, durch den Nahmen des Herrn Jesu Christi und durch den Geist unsers Gottes. 1 Cor. 6, 11.

§. 47. Daß diese Sendung als ein Auftrag gedacht werden kann, davon sagt schon der 14. 15. §. Daß der Sohn dabey Rücksicht auf das freye Belieben des heiligen Geistes nimmt, beweist der 16. und 17. §. Daß er auf die Verherrlichung des heiligen Geistes dabey sieht, erweist sich aus dem 18. 19. 20. 22. und 23. §. Und eben diese Rücksicht des Sohnes auf den heiligen Geist bey der Heiligung ist der dritte Begrif vom Sohne im Betracht äußerlicher Werke der Gottheit.

§. 48. Die drey Begriffe vom göttlichen Sohne, daß er 1) mit freyem Belieben den Auftrag des Vaters zur Erlösung annahm §. 28. 2) daß er die Erlösung als sein eignes Werk verrichtet §. 44. 3) daß er mit dem Vater zugleich auf den heiligen Geist in der Heiligung Rücksicht nimmt §. 47. geben die persönliche Eigenschaft des Sohnes von aussen an, nach wel-

welcher er durch Auftrag vom Vater die Erlösung als sein eignes Werk verrichtet, und mit dem Vater zugleich auf den heiligen Geist in der Heiligung Rücksicht nimmt. Der Nahme von dieser Eigenschaft, mag die Eigenschaft des Erlösers heißen, so lange bis man einen kürzer gefaßten Nahmen erfinden wird.

§. 49. Dem heiligen Geiste ist die Heiligung als dessen eignes Werk vom Vater und Sohne übertragen worden, nach den 45. und 46. §. ohne Verletzung seines freyen Beliebens und in der Absicht, ihn zu verherrlichen. §. 47.

§. 50. Daß aber der heilige Geist dieses Werk als sein eignes, wovon er als Urheber zu betrachten ist, verrichtet, so daß Vater und Sohn nur dabey vermöge der einigen Gottheit sich mit anschließen, als Personen in einer gleichsam fremden Arbeit, das ist aus dem Umstande zu beweisen, weil ihm in der Schrift dieses Werk weit öfterer als dem Vater und Sohne zugeschrieben wird.

§. 51. Folgende Schriftstellen mögen es beweisen, daß dem heiligen Geiste die Heiligung sehr oft zugeschrieben wird. Ihr seyd geheiliget durch den Geist unsers Gottes. 1 Cor. 6, 11. Gott hat euch erwählet vom Anfange zur Seligkeit in der Heiligung des Geistes. 2 Thess. 2, 13. Christus ist erweiset ein Sohn Gottes nach dem Geiste der Heiligung. Röm. 1, 4.

Den

Den erwählten Fremdlingen durch die Heiligung des Geistes. 1 Pet. 1, 1. 2. Gott macht uns selig durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuerung des heiligen Geistes, welchen er ausgegossen hat über uns reichlich, daß wir durch desselben Gnade gerecht und Erben seyn des ewigen Lebens. Tit. 3, 5-7. Ich will meinen Geist in euch geben, und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln. Hes. 36, 27. Ueber die Bürger zu Jerusalem will ich ausgießen den Geist der Gnaden und des Gebets. Zach. 12, 10. Wir haben den Geist des Glaubens. 2 Cor. 4, 13. Wisset ihr nicht, daß ihr Gottes Tempel seyd, und der Geist Gottes in euch wohnet. 1 Cor. 3, 16. Was vom Fleisch gebohren wird, das ist Fleisch; und was vom Geist gebohren wird, das ist Geist. Joh. 3, 6. Der Geist hilft unserer Schwachheit auf; denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sichs gebühret, sondern der Geist selbst vertritt uns mit unaussprechlichen Seufzern. Der aber die Herzen erforschet, der weiß, was des Geistes Sinn sey; denn er vertritt die Heiligen nach dem, das Gott gefällt. Röm. 8, 26. 27. Welche der Geist Gottes treibet, die sind Gottes Kinder. Röm. 8, 14. Und dergleichen unzählige Stellen mehr.

§. 52. Von Gott ohne Benennung der Person lehrt die Schrift oft auch, daß er den Men-

Menschen heiliget, aber selten schreibt sie dem Vater und dem Sohne insonderheit die Heiligung zu, woraus doch nothwendig zu schließen ist, daß Vater und Sohn die Heiligung als ein eignes Werk des Geistes und ceendenselben als den Urheber der Heiligung anerkennen. Und wenn von Gott, vom Vater und Sohn gelehret wird, daß sie durch den Geist heiligen, so gehet diese Art zu reden unmöglich auf etwas anders, als auf die Sendung. Wenn in sofern Vater und Sohn als Urheber angesehen werden sollen, so will ich es nicht bestreiten. Wenn aber der, Urheber heißt, der das Werk als sein eigenes vollzieht, wo hingegen andere sich nur mit anschließen, so ist ohnstreitig der heilige Geist Urheber der Heiligung.

§. 53. Aus diesen beyden Begriffen, daß der heilige Geist 1) mit freyem Belieben den Auftrag des Vaters und Sohnes zur Heiligung annimmt, und sie 2) als sein eignes Werk, wovon er als Urheber zu betrachten ist, verrichtet. §. 50. Aus diesen beyden Begriffen entstehet die persönliche Eigenschaft des heiligen Geistes von aussen, nach welcher er die Heiligung durch Auftrag vom Vater und Sohn als sein eignes Werk verrichtet. Aber was soll man nun dieser Eigenschaft für einen Nahmen geben?

§. 54. Das Wort, Heiliger, ist hier ganz unstatthaft, denn dadurch versteht man

nicht

nicht eine Person, die andere heiliget, sondern die selbst heilig ist. Das Wort Heiligmacher, hat bis an den heutigen Tag nicht Beyfall finden wollen; und also ists wenigstens unschicklich, nach diesen beyden Worten die erwähnte Eigenschaft zu benennen.

§. 55. Sollte aber nicht der Heyland zu dem erforderlichen Nahmen Anlaß geben, wenn er den heiligen Geist von seinem Heiligungswerke einen Paracleten nennt. Nur fragt sich, was ein Paraclet heißen soll? Ein Tröster? ein Ermahner? ein Lehrer? ein Helfer? ein Advocat? ein Beystand? Von allen diesen Bedeutungen soll und muß es eine seyn. Die Gelegenheit, bey welcher Jesus den heiligen Geist einen Paracleten nennete, und die Worte, die er bey dieser Benennung zugleich mit anbrachte, können uns leicht drauf führen, welche von allen angeführten Bedeutungen hier statt finden muß.

§. 56. Jesus wollte sich der sichtbaren Gegenwart nach von seinen Jüngern trennen, und bey dieser Gelegenheit sprach er zu ihnen: Ich will den Vater bitten, und er soll euch einen andern Paracleten geben, daß er bey euch bleibe ewiglich; den Geist der Wahrheit, welchen die Welt nicht kann empfahen, denn sie siehet ihn nicht, und kennet ihn nicht. Ihr aber kennet ihn, denn er bleibet bey euch und wird in euch seyn. Joh. 14, 16. 17. Wer muß nicht

aus den Worten schließen, daß der versprochene unsichtbare Paraclet bey den Jüngern Jesu eben das seyn sollte, was der sichtbare Jesus bisher unter ihnen gewesen wäre.

§. 57. Sollte er eben das seyn, so fragt sichs, was Jesus bisher gewesen war? Er war ihr Lehrer gewesen; er war ihr Versorger gewesen; er war ihr Schutz gewesen; er war ihr Herr gewesen, der sie in apostolischen Diensten schon vorläufig oft gebraucht hatte; er war ihr Gott gewesen, der ihre Seele regierete, und sie zu hohen Verrichtungen, zum Lehren und Wunderthun auf besondere Vorfälle qualificirt oder ausgerüstet hatte. Das heißt mit wenig Worten: er war in allem Betrachte ihr Beystand gewesen.

§. 58. Wenn nun auf Jesu Vorbitte der himmlische Vater den Jüngern Jesu einen andern Paracleten geben sollte, und der heilige Geist als Paraclet die Stelle Jesu vertreten sollte, so mußte der heilige Geist nothwendig der Beystand der Jünger werden, was Jesus vor seinem Abschiede unter ihnen gewesen war, und ein Paraclet kann also nach Jesu Sinne nichts anders als ein Beystand heißen. (adjutor.)

§. 59. Dieser Beystand würde sich am allermeisten inwendig in der Seele der Jünger offenbaren, er wird in euch seyn. Er würde immer bey ihnen seyn; er wird bey euch bleiben;

daß

daß er bey euch bleibe ewiglich. Diesen Beystand aber haben nicht nur die Apostel am heiligen Geiste gehabt, sondern auch alle Christen als allgemeine Jünger Jesu Christi haben nach der Schrift den heiligen Geist auch zu ihrem Beystande. Gott hat gesandt den Geist seines Sohnes in eure Herzen. Gal. 4, 6. Der Geist hilft unserer Schwachheit auf, denn wir wissen nicht, was wir beten sollen, wie sichs gebühret, sondern der Geist selbst vertritt uns aufs beste, mit unaussprechlichen Seufzern. Röm. 8, 26. Herr, lehre mich thun nach deinem Wohlgefallen, dein guter Geist führe mich auf ebener Bahn. Ps. 143, 10.

§. 60. Heißt nun der heilige Geist, von wegen seiner immerwährenden Heiligung unter den Menschen, der Beystand: so kann auch seine Eigenschaft, womit er sich äußerlich vom Vater und Sohne unterscheidet, nemlich die Eigenschaft, nach welcher er durch Auftrag die Heiligung als sein Werk verrichtet, mit vollem Rechte die Eigenschaft des Beystandes heißen.

§. 61. Alle drey Eigenschaften, wodurch die göttlichen Personen bey ihren äußerlichen Werken sich von einander unterscheiden, sind also diese: Der Vater hat die Eigenschaft des Schöpfers, der Sohn die Eigenschaft des Erlösers, und der heilige Geist die Eigenschaft des Beystandes.

§. 62.

§. 62. Die Eigenschaft des Schöpfers ist die Eigenschaft, nach welcher der Vater die Schöpfung und Vorsehung als sein eignes Werk verrichtet, in andern göttlichen Werken aber Rücksicht auf die übrigen beyden Personen nimmt.

§. 63. Die Eigenschaft des Erlösers ist die Eigenschaft, nach welcher der Sohn durch Auftrag vom Vater die Erlösung als sein eignes Werk verrichtet, in der Heiligung aber mit dem Vater zugleich Rücksicht auf den heiligen Geist nimmt.

§. 64. Die Eigenschaft des Beystandes ist die Eigenschaft, nach welcher der heilige Geist durch Auftrag vom Vater und Sohn die Heiligung als sein eignes Werk verrichtet.

§. 65. Wie leichte lassen sich doch auch die äußerlichen Eigenschaften der göttlichen Personen denken, wenn man sie auf drey selbstständige Kräfte bauet, die mit gegenseitiger Rücksicht ihre gemeinschaftliche Gottheit zu eignen Werken gebrauchen. Hier entsteht nicht einmal der Schein eines Widerspruchs. Aber die selbstständigen Kräfte sind nur schwer zu denken! — Also nächst ein mehreres von diesen Kräften.

Vier-

Vierte Abhandlung.

Behauptung

der

drey selbstständigen Kräfte

in der Gottheit

zur

Erläuterung des Geheimnisses der heiligen Dreyeinigkeit.

Valentinus Gentilis in prothesibus sagt:

Das göttliche Wesen ist ein gewisses Viertes noch ausser den drey Personen.

Gerhardus in locis theologicis, Exegesi, Tomo I. p. m. 355. §. 64. sagt:

Die göttlichen Personen zusammen genommen sind vom göttlichen Wesen nicht unterschieden, sonst würde statt der Dreyeinigkeit eine Viereinigkeit eingeführt.

Vielleicht hat keiner ganz recht.

Daß meine Idee von drey selbstständigen Kräften ohne Vernunft und ohne geistiges Leben, und zumal in der Gottheit, nicht jedermann gefallen wird, davon ist die Ursache diese, weil sie schwer zu denken ist. Allein die Idee von einer dreyfachen Selbstständigkeit Gottes ist auch schwer zu denken. Und nun kommts drauf an, welche von beyden leichter zu denken ist? und ob nicht die letztere ihres Widerspruchs wegen vielleicht gar unmöglich zu denken ist. So viel muß ein jeder unbefangener Theologe zugeben, daß die Art von Glaubensgeheimnissen zu denken, welche Gott nicht unanständig, und der Schrift nicht zuwider läuft, keinen Christen zum Ketzer machet, wenn sie gleich nagelneu seyn sollte. Da, wo uns Gottes Wort keine Schranken im Denken setzt, da darf ein Mensch sich diese despotische Gewalt noch viel weniger über seinen Bruder anmaßen. Wem aber meine Idee nicht gefallen will, der bleibt bey der seinigen, und spricht nach seinem Belieben, daß die alte, die beste sey. Ich verketzere ihn darum auch nicht. Denn in der Hauptsache sind wir eins. Es ist ein Gott, und in ihm sind

drey von einander unterschiedene göttliche Personen, Vater, Sohn und Geist; das lehrt die Schrift mich und meine Mitbrüder. Und nun folgt mein Vortrag für den, der ihn einer unpartheyischen Untersuchung werth halten will.

§. 1. Drey in einander existirende denkende Dinge (tria suppolita intelligentia), wie Baumgarten und andere Theologen sich ausdrücken, ist eine Beschreibung von göttlichen Personen, welche einem Christen, der einen einigen Gott glaubt, sogleich als Widerspruch gegen die Einigkeit Gottes in die Ohren fällt.

§. 2. Denn wo drey verschiedene denkende Dinge sind, da sind auch drey verschiedene vernünftige Naturen, deren eine jede die Kraft zu denken in sich selber hat. Was aber dreye ist, das ist nicht eins: und was eins ist, das ist nicht dreye. Und einen Widerspruch uns zur Glaubenspflicht zu machen ist von Gott, der uns die Vernunft zum Denken gegeben, nicht zu erwarten.

§. 3. Eine jede göttliche Person einzeln betrachtet, so wie sich eine jede einzeln offenbart hat, kann wohl als eine für sich bestehende vernünftige Natur gedacht und beschrieben werden, wie der Herr D. Morus gethan; aber dieses berechtiget uns nicht, bey der nemlichen Idee stehen zu bleiben, wenn wir die drey Personen zusammen, als einen einigen Gott, betrachten wollen.

len. Denn sobald das geschehen soll, so fühlen wir den Widerspruch zwischen Drey und Eins.

§. 4. Dieses haben die Theologen auch gefühlt, darum haben sie ihre Zuflucht zu mehrern Arten von Selbstständigkeiten Gottes genommen, die sie sich blos willkührlich als ein Mittel zu Hebung des Widerspruchs erwählt haben, weil sie kein besseres ersinnen konnten. Denn die Schrift sagt nichts davon. Ob sie aber dadurch das Uebel gehoben haben, darüber will ich den Leser meiner gegenwärtigen Abhandlung urtheilen lassen.

§. 5. Um die Meynung der Theologen in ihrem Lichte einzusehen, will ich vorerst von selbstständigen und unselbstständigen Dingen reden. Es giebt viel Dinge, die für sich nichts vollständiges ausmachen, wofern sie nicht in Verbindung mit andern Dingen da sind, und die folglich in ihrem vollständigen Daseyn von der Verbindung mit andern Dingen abhängen. Das sind die Eigenschaften, die in einem jeden daseyenden Dinge liegen; diejenigen Kräfte, die den Dingen gleichsam ankleben; die Stücken, die man wie abgebrochen anzusehen hätte, wenn man sie von einem Dinge hinweg nehmen wollte.

§. 6. Hingegen giebts auch viel Dinge, die schon für sich etwas vollständiges ausmachen, wenn sie gleich nicht in Verbindung mit andern

Dingen da sind, die allemal als etwas vollstän-
diges da sind und da bleiben, wenn sie gleich von
einem Orte weg, und an den andern sich bege-
ben oder hingeschaft werden; die folglich in ih-
rem vollständigen Daseyn von keiner Verbindung
mit andern Dingen abhängig sind. Das sind
z. E. die Erde, die leblosen Creaturen auf der
Erde und am Firmamente; die Thiere; die
Menschen; die Geister; und Gott selbst der
Schöpfer aller Dinge.

§. 7. Dasjenige Daseyn nun, welches in
seiner Vollständigkeit von keiner Verbindung
mit andern Dingen abhängt, heißt die Selbst-
ständigkeit, und alle Dinge, die in ihrem voll-
ständigen Daseyn von keiner Verbindung mit
andern abhängig sind, heißen selbstständige
Dinge. So sind die Erde, die leblosen Crea-
turen auf der Erde und am Firmamente, die
Thiere, die Menschen, die Geister, und selbst
Gott selbstständige Dinge. §. 6.

§. 8. Dasjenige Daseyn, welches in sei-
ner Vollständigkeit von der Verbindung mit an-
dern Dingen abhängt, heißt die Unselbstständ-
digkeit, und alle Dinge, die in ihrem vollstän-
digen Daseyn von der Verbindung mit andern
Dingen abhängig sind, heißen unselbstständige
Dinge. So sind die Eigenschaften, die in ei-
nem jeden daseyenden Dinge liegen, lauter un-
selbstständige Dinge. Auch die anklebenden

Kräfte

Kräfte und die Stücken, die man als abgebrochen anzusehen hätte, wenn man sie von einem Dinge wegnehmen wollte; alles dieses sind unselbstständige Dinge. Auch die Selbstständigkeit sogar, welche nicht das Ding selbst ist, sondern blos eine Eigenschaft, nach welcher ein Ding auf eine gewisse Art da ist, ist nothwendig als die Eigenschaft eines Dinges unter die unselbstständigen zu rechnen. §. 5.

§. 9. Im 6. und 7. §. wurde Gott und allen seinen Creaturen eine Selbstständigkeit zugeschrieben. Dabey muß man jedoch einen großen Unterschied machen. Die Creaturen hängen zwar in ihrem vollständigen Daseyn nicht von der Verbindung mit andern Dingen ab, aber nur in sofern, daß sie nicht wie Eigenschaften in andern Dingen gleichsam wie in ihren Gefäßen liegen. Uebrigens aber steht ihr Daseyn mit Gott als dem Schöpfer und Erhalter in einer nothwendigen und immerwährenden Verbindung. Denn Gott hat ihnen durch die Schöpfung aus Nichts den Anfang zu ihrem Daseyn gegeben, und Gott ists auch, der ihnen ihr Daseyn durch seine allmächtig würkende Kraft erhalten muß, wofern es nicht wieder aufhören, und die Creaturen nicht augenblicklich in ihr ehemaliges Nichts zurück fallen sollen. Hingegen Gott ist nach seinem Daseyn von Niemand erschaffen, und wird von Niemand in seinem Da-

seyn erhalten, sondern er ist durch sich selbst von Ewigkeit da.

§. 10. Die Selbstständigkeit der Creaturen also, in sofern sie ihr Daseyn der Schöpfung und Erhaltung Gottes immerwährend zu verdanken haben, ist eine endliche oder eingeschränkte Selbstständigkeit, weil sie dem Anfange und der Dauer nach nicht weiter gehet, als Gott sie fest setzet. Die Selbstständigkeit Gottes hingegen ist eine unendliche oder uneingeschränkte Selbstständigkeit, weil sie von keinem, der über ihn wäre, fest gesetzt werden kann, weder dem Anfange noch der Dauer nach.

§. 11. Wie aber zwischen Gott und seinen Creaturen eine verschiedene Art von Selbstständigkeit statt findet, so findet hierinnen auch eine Verschiedenheit unter den Creaturen selbst statt. Vernünftige Creaturen, sie mögen Menschen oder Engel seyn, nennt man, in sofern sie sich einzeln als selbstständige Dinge von einander unterscheiden, Personen. Hingegen vernunftlose Creaturen behalten, einzeln betrachtet, ihren gewöhnlichen Geschlechts-Nahmen, Thiere, Rinder, Schafe, Bäume, Pflanzen, Steine.

§. 12. Die Selbstständigkeit der vernünftigen Creaturen, nennt man die persönliche Selbstständigkeit, oder auch nur die Persönlichkeit. Die Selbstständigkeit der Thiere, nennt man die thie-

thierische Selbstständigkeit; und die Selbstständigkeit der leblosen Creaturen, nennt man die körperliche Selbstständigkeit, weil sie pur lauter Körper sind.

§. 13. Bey der persönlichen Selbstständigkeit kommt es auf drey nothwendige Umstände an, 1) muß dabey eine Vernunft angenommen werden, 2) muß die Vernunft in einer für sich bestehenden Natur liegen, dergleichen die vernünftigen Creaturen sind, 3) muß diese vernünftige Natur von andern vernünftigen Naturen, die ihres gleichen sind, einzeln unterschieden werden.

§. 14. Der letzte nothwendige Umstand ergiebt sich daraus, weil wir nur einzelne Menschen Personen nennen, in sofern dabey andere Menschen als abwesend oder als gegenwärtig vorausgesetzt werden. So sagen wir zum Exempel: Es ist nur eine Person da, in sofern wir uns mehr Menschen denken, die aber nicht mit zugegen sind. Auch sagen wir: Es sind drey Personen da, in sofern wir mehrere einzelne Menschen in der Gesellschaft als gegenwärtig denken.

§. 15. Die persönliche Selbstständigkeit ist also diejenige, nach welcher eine vernünftige Natur nicht nur für sich bestehet, sondern auch sich einzeln von andern ihres gleichen unterscheidet. So findet der Begrif im menschlichen Le-

ben durchgängig statt, wenn von einer persönlichen Selbstständigkeit die Rede ist.

§. 16. Jedoch ist auch zu bemerken, daß das Wort, Person, einen Begrif mehr in sich fasset, als die persönliche Selbstständigkeit. Denn eine Person heißt 1) eine für sich bestehende vernünftige Natur, in sofern sie sich einzeln von andern vernünftigen Naturen unterscheidet. 2) Das ganze, was man zum vollständigen Daseyn einer Person rechnet. So sagt man: die ganze Person eines Menschen, wenn von seiner ganzen Menschheit, die aus Leib und Seele bestehet, die Rede ist. So denkt sich der Christ bey der ganzen Person Christi, die Gottheit und Menschheit zusammen, wie sie den ganzen Christum ausmachen. Diesen zweyten Begrif von der Person werde ich in dem Fortgange meiner Abhandlung gar sehr brauchen; Da aber für jetzo von der Selbstständigkeit die Rede ist, so halten wir uns an den ersten Begrif der Person, aus welchem der Begrif von der persönlichen Selbstständigkeit abzuleiten ist.

§. 17. Wenn nun die persönliche Selbstständigkeit nach dem 13. 14. 15. §. darinnen bestehet, daß eine vernünftige Natur, indem sie für sich bestehet, auch zugleich einzeln sich von andern vernünftigen Naturen unterscheidet, so entstehet die Frage: Konnte die Menschenvernunft ohne eine göttliche Offenbarung auf den

Ein-

Einfall kommen, daß es mehrere göttliche Personen gäbe. Antwort: Nur gar zu leichte, wie die Erfahrung lehrt. Denn die Griechen haben 3000 göttliche Personen geglaubt und verehrt, und zum Ueberfluß noch einer unbekannten göttlichen Person einen Altar zu Athen errichtet, damit sie nicht Gefahr laufen wollten, eine zu übergehen. Act. 17, 23.

§. 18. Aber, wird man sagen, das waren ja nicht göttliche Personen, sondern 3000 Götter. Allein wie kann man doch diesen Einwand machen? sind denn nicht 3000 Menschen auch 3000 Personen? Und wenn wir einmal den Begrif von der persönlichen Selbstständigkeit aus dem menschlichen Leben ohne alle Abänderung auf die drey göttlichen Personen in der Offenbarung anwenden wollen, so werden wir auch als Christen gezwungen seyn, drey Götter anzunehmen, so sehr auch die Offenbarung uns nur einen zu glauben vorschreibt. Denn eine göttliche Natur ist doch auch eine vernünftige Natur, und wenn es also nach dem menschlichen Begriffe von Selbstständigkeit mehr göttliche Personen geben soll, so müssen nothwendig mehrere göttliche Naturen angenommen werden, die sich in ihrem Daseyn von andern göttlichen Naturen unterscheiden.

§. 19. Um aus dieser Schwierigkeit sich heraus zu ziehen, verlassen die Theologen, ohne

es zu wissen, ihre Idee von göttlichen Personen, und nehmen den Satz an: Die einige für sich bestehende göttliche Natur hat in sich selbst drey Arten von Selbstständigkeit. Daher machen sie auch von dem Geheimnisse der Dreyeinigkeit diese Beschreibung: Die Dreyeinigkeit ist eine ganz besondere Eigenschaft Gottes, nach welcher er als Vater, Sohn und heiliger Geist für sich selbst bestehet.

§. 20. Aber wenn das ist, so kann man nicht nach dem gewöhnlichen Begriffe der persönlichen Selbstständigkeit sagen, daß es drey göttliche Personen giebt, weil sich in Gott keine göttlichen Naturen einzeln unterscheiden. So müßte man vielmehr sagen: Gott ist auf dreyfache Art eine Person. — Und anstatt zu fragen: Wie viel sind göttliche Personen? — hätte man eher fragen sollen: Wie viel giebts göttliche Personschaften? Antwort: Dreye. — Und wie heißen die drey göttlichen Personschaften? Antwort: Vater, Sohn und heiliger Geist. — Wie haben sich diese drey göttlichen Personschaften offenbart? Antwort: Als drey göttliche Personen. — Wie hat sich die erste göttliche Personschaft offenbaret? Antwort: Wie die Person eines Vaters. — Wie hat sich die zweyte göttliche Personschaft offenbaret? Antwort: Wie die Person eines Sohnes. — Wie hat sich die dritte göttliche Personschaft offenbaret? Antwort: Wie die Person eines heiligen Geistes.

§. 21.

§. 21. Ich erinnere mich, daß schon mehrere Theologen diese Meinung im Vortrage von dem Geheimnisse der Dreyeinigkeit geäußert haben, und es hätte vielleicht kommen können, daß mancher unseliger Einfall der Religionsspötter unterblieben wäre, und manche Ableugnung dieses Geheimnisses nicht geschehen wäre, wenn man auf diese Art die Dreyeinigkeit gelehrt hätte. Denn ob gleich in diesem Vortrage eine starke Unbequemlichkeit liegt, so fällt sie doch nicht so sehr in die Augen, als wenn man die Idee von Person und persönlicher Selbstständigkeit ohne alle Abänderung des Begriffes beybehält, nach welcher nothwendig drey Götter gedacht werden müssen.

§. 22. Budeus in seinem System macht einen Unterschied unter den göttlichen Personen, in sofern sie Gott sind, und in sofern sie in Gott sind. Unter den Personen, in sofern sie in Gott sind, versteht er drey Arten der Selbstständigkeit Gottes. Und unter den Personen, die Gott sind, versteht er wie gewöhnlich drey für sich bestehende denkende Dinge (tria suppolita intelligentia, oder suppolita naturae rationalis). Allein die Arten der Selbstständigkeit können in keinem Betrachte Personen genennet werden, weil sie nur unselbstständige Eigenschaften sind, und die drey denkenden Dinge lassen unvermeidlich auf drey Götter fallen.

§. 23.

§. 23. Ich glaube also, daß die drey Personschaften, die sich in ihrer einigen Gottheit wie Personen offenbaret haben, immer den Vorzug vor des Budei unbequemen Unterschiede behalten dürften. Was aber unsere Theologen davon abgehalten hat, ist der Mißverstand, wozu ein solcher Vortrag vielleicht hätte Anlaß geben können. Manche Irrlehrer in den frühesten Zeiten der Christenheit gaben Gott für eine einzige Person aus, der sich aber nach Art dreyer Personen offenbart hätte. Hätte man nun lehren wollen, daß Gott sich wie Vater, Sohn und Geist offenbaret hätte, so hätte es geschienen, als wenn man jenen Irrthum begünstigte. Man glaubte also am sichersten zu gehen, wenn man geradezu drey göttliche Personen lehrte, die ihrer Natur und Wesen nach ein einiger Gott wären. Und unter dem Siegel eines Geheimnisses glaubte man ohne weiteres berechtiget zu seyn, dabey stehen zu bleiben, so sehr auch die Sache in sich selbst widersprechend war, sobald es auf den Begrif der Person ankam.

§. 24. Man hätte aber dieses gewaltsame Mittel fürwahr nicht nöthig gehabt, wenn man bey den persönlichen Offenbarungen Gottes auf die voraus zu setzenden drey Personschaften gedrungen hätte. Das Unbequeme davon wäre wenigstens nicht so sichtlich gewesen, als die gewöhnliche Idee von drey Personen in der Verbindung

mit einer einigen vernünftigen Natur. Und auf alle Fälle liegt doch bey den drey göttlichen Personschaften eine unläugbare Wahrheit zum Grunde, wenn gleich viel unbequemliches dabey zu finden ist, welches man nur durch genaue Prüfung gewahr wird.

§. 25. Gott soll also nach dem 19. §. in einer und ebenderselben göttlichen Natur drey Arten von Selbstständigkeit haben, nach welcher er auf eine dreyfache Art eine Person ist, oder welches eben das ist, es sollen in der einigen Gottheit drey Personschaften seyn. Einmal soll er als Vater, zum andern als Sohn, zum dritten als heiliger Geist für sich bestehen. Ob nun das ohne Widerspruch zu denken möglich ist, wird sich im folgenden zeigen.

§. 26. So viel ist gewiß, daß die heilige Schrift auf die Gottheit selbst keine dreyfache Art von Selbstständigkeit gelegt hat. Auch so viel ist gewiß, daß es in der ganzen sichtbaren Welt, soweit sie uns bekannt ist, kein Ding giebt, das auf mehr als eine Art selbstständig wäre. Man hat also blos deswegen der einigen Gottheit eine dreyfache Art von Selbstständigkeit zugeschrieben, um den Widerspruch von drey Göttern in der Dreyeinigkeit zu verhüten, der sonst durch die Idee von drey vernünftigen Naturen, die für sich bestehen, nothwendig entstehen müßte.

§. 27.

§. 27. Um aber dem Einwurfe aus der sichtbaren Welt, von einer einfachen Selbstständigkeit eines jeden selbstständigen Dinges, zu begegnen, hat man in der Metaphysik eben so willkührlich den Satz angenommen, daß von der einfachen Selbstständigkeit der Creaturen kein Schluß auf Gott gemacht werden könne, der in keinem Betrachte eingeschränkt sey, und also auch gar wohl mehrere Selbstständigkeiten in seiner Natur haben könne.

§. 28. Die Absichten sind sehr gut gewesen, nur fragt sichs, ob das Mittel, sie zu erreichen, auch das schicklichste gewesen? und ob die dazu gewählte dreyfache Selbstständigkeit Gottes nicht in sich selbst etwas widersprechendes hat, wie vielleicht eine jede vervielfältigte Selbstständigkeit sich selbst widerspricht, wenn sie in einer und ebenderselben Natur gedacht werden soll?

§. 29. Was würde man wohl von mir denken, wenn ich von einem gewissen Baume, der ganz allein in meinem Garten stünde, behaupten wollte, er sey zugleich ein Apfelbaum, ein Birnbaum und ein Kirschbaum. Und wenn man mir nicht glauben wollte, weil es räthselhaft klingen möchte, so gäb ich davon die Erklärung: Dieser einige Baum hat mehr als eine Art Selbstständigkeit. Erstlich besteht er für sich als ein Apfelbaum, zum andern besteht er für sich als ein Birnbaum, zum dritten besteht er

für

für sich als ein Kirschbaum. . . Würde man meine Erklärung gelten lassen? oder würde man nicht mir sogleich den innern Widerspruch zeigen, der in meiner Erklärung liegt? Würde man nicht sogleich mit der Antwort da seyn: ist der Baum ein Apfelbaum, so kann er kein Birnbaum seyn, und ist er ein Birnbaum, so kann er kein Apfelbaum und kein Kirschbaum seyn; denn die Ideen sind einander so zuwider, daß eine die andere aus meinem Verstande verdrängt. Jetzt denke ich mir den Baum als einen Apfelbaum, gleich darauf soll ich mir eben denselben Baum als einen Birnbaum denken, allein was geschiehet? indem ich mir ihn als einen Birnbaum denke, so verliert sich augenblicklich in meinem Verstande die Idee des Apfelbaums, und ich sehe ihn blos für einen Birnbaum an. Hierauf soll ich mir eben denselben Baum als einen Kirschbaum denken, und was geschieht da? indem ich mir ihn als einen Kirschbaum denke, so verliert sich augenblicklich die Idee des Birnbaumes ganz aus meinem Verstande, und ich sehe ihn blos für einen Kirschbaum an und für weiter nichts. So denken alle Menschenkinder auf Gottes Erdboden, so müssen sie denken, denn der Verstand, den uns der Schöpfer selbst gegeben, läßts nicht anders zu. Hat mir, und allen meinen Brüdern Gott einen Verstand gegeben, der Widersprüche nicht denken kann, wie soll er denn wollen können, daß ich in ihm

selbst widersprechende Begriffe mit einander zusammen denken soll?

§. 30. Cajus, Titius und Sempronius sind Vater, Sohn und Enkel. Ich habe viel wichtiges von ihnen gehört, und will sie persönlich kennen lernen. Sie wohnen beysammen in einem Hause, und ich begebe mich hin, um sie zu sehen. Bey meiner Ankunft finde ich einen einzigen Menschen. Ich frage ihn, wer er sey? Antwort: Der Vater Cajus. Ich fragte ihn weiter, wo sein Sohn Titius sey? Antwort: Ich bins selber. Voll Unmuths frage ich ihn, wo denn sein Enkel Sempronius sey? Antwort: Ich bins auch selber. Der Mensch, der sich hier für eine dreyfache Person ausgiebt, merkt meinen Unmuth, und will mir denselben benehmen. Wundere dich nicht, spricht er, daß ich mich für eine dreyfache Person ausgebe; denn ich habe eine dreyfache Selbstständigkeit. Einmal bestehe ich für mich als Vater Cajus, hernach als Sohn Titius, und als Enkel Sempronius. Allein nun bricht mein Unwille aus, und ich fahre plötzlich mit den Worten auf: Wenn du Vater bist, so bist du nicht dein Sohn, und wenn du Sohn bist, so bist du nicht dein Enkel. Und Unmuthsvoll gieng ich von ihm, weil er wollte, daß ich mir wider alle Einrichtung meines gesunden Verstandes drey widersprechende Ideen von seiner einzigen Menschheit denken sollte, deren eine die andere doch verdrängt.

§. 31. Ein Wachspußirer kam zu mir, und verlangte, daß ich ihm etwas zu lösen geben sollte. Ich befahl ihm, daß er mir ein Wachsbild verfertigen sollte, und zwar in der Figur eines Greises. Er ging, er kam, er brachts, und der Greis war vollkommen ausgedrückt. Weil er so geschickt war, so befahl ich ihm, er sollte dem nemlichen Wachsbilde nun auch die Figur eines Mannes in seinem starken Alter geben. Er eilte fort, und bald darauf kam er mit dem Wachsbilde in der Hand: Sehen sie einen nervigten Mann! wie Ernstvoll ist seine Miene! wie stark sein Arm! und sein Fuß stehet feste. Ja, sagte ich, der Mann ist gut ausgedrückt, aber wo ist denn die Figur des Greises hin? die war doch auch schön pußirt, warum hat er denn diese nicht mit der Figur des Mannes zugleich beybehalten? Er sah mich an und stutzte. Gehe er, und gebe er mir dem Bilde die Figur eines muntern Jünglings. Er gieng in der Verlegenheit fort, kam wieder und brachte mir das Bild in der Figur eines ausnehmend schönen Jünglings. Aber aus Verdruß, daß ich nun auch die Figur des Mannes in dem Wachsbilde vermißte, die doch vorher daran zu finden gewesen war, gab ich ihm seinen Lohn, und befahl ihm, seine Wege zu gehen. Herr, sprach er, wenn Sie drey verschiedene Wachsbilder haben wollen, so stehen Ihnen alle drey Figuren zu Dienste, aber wenn Sie wollen,

daß ich die drey Figuren auf einem und ebendemselben Bilde anbringen soll, so fordern Sie etwas schlechterdings unmögliches. Denn wo die eine Figur stehet, da kann die andere nicht stehen, lassen Sie arbeiten, wo Sie wollen.

§. 32. Er gieng in vollem Verdruß fort, mir aber klangen die Ohren immer lange Zeit von den Worten: Wo die eine Figur stehet, da kann die andere nicht stehen. Nun dachte ich, wenn ein und eben dasselbe Wachsbild nicht zugleich nach Art eines Greises, nach Art eines Mannes, und nach Art eines Jünglings bestehen kann, weil diese drey figürliche Arten in einem und eben demselben Bilde einander widersprechen, wie kann ich denn glauben, daß der einige Gott in einer und eben derselben Gottheit nach Art eines Vaters, nach Art eines Sohnes, und nach Art eines heiligen Geistes zugleich bestehen soll. Es gilt ja hier auch, was überall gilt: Keine Selbstständigkeit leidet die andere neben sich in einem und eben demselben Dinge. Sobald ein Baum eine zweyte Selbstständigkeit haben soll, sogleich verliert sich die erste. Wenn der Mensch Sohn seyn soll, so kann er nicht sein Vater seyn. Wenn das Wachsbild als Greis selbstständig seyn soll, so kann es nicht zugleich als Mann und Jüngling selbstständig seyn.

§. 33. Man spricht, um den Widerspruch unter den drey Selbstständigkeiten Gottes zu bemänteln: Gott ist nicht sein Vater und sein Sohn, sondern als Vater hat Gott nur eine besondere Selbstständigkeit, und als Sohn hat er wieder eine besondere, und als heiliger Geist auch. Nach der Selbstständigkeit eines Vaters ist Gott nicht Vater von der Gottheit, sondern vom Sohne. Nach der Selbstständigkeit eines Sohnes ist Gott nicht Sohn von der Gottheit, sondern vom Vater. Und nach der Selbstständigkeit eines heiligen Geistes ist Gott nicht der Geist von der Gottheit, sondern vom Vater und Sohne. Zu geschweigen, daß diese Gedanken die schärfste Prüfung nach der Schrift nicht aushalten, wie sichs im Fortgange meiner Abhandlung zeigen wird; So sind sie doch hier weiter nichts, als ein Mantel, den man durch das dunkle Wort Selbstständigkeit über den Widerspruch wirft. Aber der Mantel der Selbstständigkeit läßt sich leichte abnehmen.

§. 34. Die Selbstständigkeit ist, wie schon weitläuftig gezeigt worden, weiter nichts als ein vollständiges Daseyn. Dieses vollständige Daseyn soll in Gott von dreyfacher Art seyn, und nicht auf solchen Dingen liegen, welche von der Gottheit unterschieden wären, sondern alle drey Arten des vollständigen Daseyns sollen nach der Meynung vieler Theologen auf der Gottheit

selbst liegen. Wenn also nicht die Personen von der Gottheit als selbstständige Dinge unterschieden werden sollen, so sind es nicht die Personen, die selbstständig sind; sondern die Gottheit ists, die auf eine dreyfache Art in ihrer Vollständigkeit da seyn soll. Ist es aber die Gottheit, die auf eine dreyfache Art, als Vater, Sohn und heiliger Geist da seyn soll, so ist es auch eine und eben dieselbe Gottheit, die zugleich als Vater, Sohn und heiliger Geist anzusehen seyn soll. Und eben dieses ist es, was sich widerspricht. Jetzt betrachte ich Gott als einen Vater. Gleich darauf denke ich mir den nemlichen Gott, als einen Sohn, und sobald ich das thue, so verliert sich die Idee eines Vaters, die ich vorhero von ihm hatte. Nun betrachte ich denselben Gott als einen heiligen Geist, und sogleich verliert sich in meinem Verstande die Idee eines Sohnes; wie die Idee des Sohnes den Vater verdrängt hatte. Der Unstudirte spricht: Eine einzige vernünftige Natur kann nicht zugleich an sich selbst Vater, Sohn und Enkel seyn. Und sollte ich mir einen einigen Menschen, als Vater, Sohn und Enkel denken, so müßte er schlechterdings von seiner eignen Menschheit zugleich Vater, Sohn und Enkel seyn.

§. 35. Auch damit sucht man dem Uebel des Widerspruchs abzuhelfen, daß man vorgiebt,

eine Creatur ist eingeschränkt, daher kann sie freylich nur auf eine Art selbstständig seyn, weil sie der Schöpfer einmal in diese Schranken angewiesen hat. Aber der Schöpfer selbst ist uneingeschränkt, der kann doch wohl auf so viel Arten da seyn, als es ihm seit Ewigkeit beliebt hat. Nun gebe ich zwar zu, daß zwischen der Selbstständigkeit Gottes und einer Creatur ein unendlicher Unterschied sey, nach dem 9. und 10. §. Aber, aber — nur ohne Widerspruch. Wer in Gott widersprechende Dinge, wider alles Gefühl seiner Vernunft geflissentlich glaubt, der kann allenfalls meynen, er thue Gott einen Dienst daran, in der That aber verunglimpft er den unendlich weisen Urheber der Vernunft, die, ob sie gleich gesunken, doch nicht verlohren gegangen ist, und die durch eine göttliche Offenbarung nicht zerstöhrt, sondern erhöhet werden soll.

§. 36. Der Widerspruch zwischen den drey Arten der Selbstständigkeit Gottes ist noch stärker aufzufinden, wenn man auf die Begriffe Achtung giebt, die man sich von der Vaterschaft, Sohnschaft und Odemschaft (oder wenn man lieber will, von dem Ausgange) zu machen pflegt, wie man die drey Arten der Selbstständigkeit Gottes zu nennen gewohnt ist.

§. 37. Von der Vaterschaft in Gott macht man sich diese Begriffe: Der Vater bekommt

seine Gottheit von Niemand, er wird nicht gebohren, und geht nicht aus, sondern er besitzt seine Gottheit durch sich selbst, und theilt sie an andere Personen mit. Von der Sohnschaft, als der zweyten Selbstständigkeit Gottes, macht man sich diese Begriffe: Der Sohn bekommt seine Gottheit vom Vater, er wird seit Ewigkeit von ihm gezeugt oder gebohren, und theilt mit dem Vater zugleich die Gottheit an den heiligen Geist mit. Von der Odemschaft als der dritten Selbstständigkeit Gottes macht man sich diesen Begrif: Er bekommt seine Gottheit vom Vater und Sohn, indem er seit Ewigkeit von ihnen beyden ausgehet.

§. 38. Diese Begriffe sollen Erklärungen seyn, nicht von der Gottheit; auch nicht von solchen selbstständigen Dingen, die von der Gottheit etwan unterschieden wären, sondern von der dreyfachen Selbstständigkeit Gottes, d. i. von den drey Arten, wie die Gottheit in ihrer Vollständigkeit da ist.

§. 39. Wenn also nun Gott nach seiner Vaterschaft da ist, so heißt das zuerst so viel: er bekommt seine Gottheit von Niemand. Wenn Gott aber nach seiner Sohnschaft da ist, so heißt das zuerst so viel: Er bekommt seine Gottheit vom Vater. Und wenn Gott nach seiner Odemschaft da ist, so heißt das zuerst so viel: Er bekommt seine Gottheit vom Vater und Sohne.

§. 40. Nun wollen wir die erstern Begriffe von den drey Arten der Selbstständigkeit mit einander vergleichen, so kommen sie auf solche Art gegen einander zu stehen: Einmal ist Gott auf so eine Art da, daß er seine Gottheit nicht bekommt; zum andern ist er auf so eine Art da, daß er sie bekommt. Ferner ist Gott auf so eine Art da, daß er die Gottheit nur von einer Person bekommt; und hernach auch auf so eine Art, daß er sie von zwo Personen bekommt.

§. 41. Ferner wollen wir die zweyten Begriffe von den Selbstständigkeiten Gottes heraus ziehen. Wenn Gott nach seiner Vaterschaft da ist, so heißt das zweytens so viel: Er wird nicht gebohren, und geht nicht aus. Wenn Gott nach seiner Sohnschaft da ist, so heißt das zweytens so viel: Er wird gebohren. Und wenn Gott nach seiner Odemschaft da ist, so heißt das so viel: Er geht aus.

§. 42. Nun wollen wir diese zweyten Begriffe von Gottes drey Selbstständigkeiten auch gegen einander halten, und so kommen sie so zu stehen: Einmal ist Gott auf so eine Art da, daß er nicht gebohren wird und nicht ausgehet; zum andern ist er auf so eine Art da, daß er gebohren wird und ausgehet. Ferner ist Gott auf so eine Art da, daß er nur gebohren wird, aber nicht ausgehet; und hernach ist er auch auf so eine Art da, daß er nur ausgehet und nicht gebohren wird.

§. 43. Wer fühlt nun nicht den offenbaren Widerspruch in den Begriffen, die man sich von den Selbstständigkeiten Gottes macht. Fällt nicht einem jeden Leser bey Vergleichung der Begriffe im 40. und 42. §. der Gedanke ein: Ein und eben derselbe Gott soll etwas seyn und zu gleicher Zeit auch nicht seyn; die Gottheit bekommen und auch nicht bekommen; gebohren werden und zugleich nicht gebohren werden; ausgehen und zugleich nicht ausgehen. Will man das in Rücksicht auf eine einige Gottheit sagen; so ist ja das würklich eben so viel, als wenn man von einem einigen Lichte sagen wollte: es brennet und brennet auch nicht, denn es ist auf verschiedene Art selbstständig. Hier würde Niemand darüber lächeln, daß man einer Creatur zwey Selbstständigkeiten beylegt, da sie doch eingeschränkt ist, sondern darüber, daß man von einer und ebenderselben Sache zugleich etwas bejahet und verneinet.

§. 44. Ferner, fällt nicht einem jeden Leser bey Lesung des 40. und 42. §. der Gedanke ein: Gott soll seine Gottheit nur von einer Person allein bekommen, jedoch aber auch von zwoen zugleich. Er soll nur allein gebohren werden und nicht ausgehen; jedoch soll er auch ausgehen und nicht gebohren werden. Will man das in Rücksicht auf eine einige Gottheit sagen, so ist es für wahr eben so viel, als wenn man sprä-

che:

che: ich habe meine sämmtlichen Wissenschaften ohne Ausnahme nur von einem einzigen Lehrer, und habe sie auch von zween, denn als ein Gelehrter bestehe ich auf mehr als eine Art. Ferner ists nicht eben so viel, als wenn ein Künstler von seiner Statüe spräche: Sie ist nur gehauen und nicht gegossen, jedoch ist sie auch gegossen und nicht gehauen, denn sie ist auf mehr als eine Art selbstständig.

§. 45. Es ist mir, als wenn ich im Eifer von manchen Theologen ausrufen hörte: Was macht der Mann für einen Mischmasch! er hat noch nicht gelernt, Person und Gottheit zu unterscheiden! wer hat jemals das von der Gottheit gesagt, was er hier der Gottheit zuschreibt! Von Personen ist bey diesen Begriffen die Rede und nicht von der Gottheit! Der Sohn und der heilige Geist sinds, welche die Gottheit bekommen, und der Vater ists, der sie besitzt, ohne sie zu bekommen! der Sohn ists, der gebohren wird, und Vater und heiliger Geist sinds, die nicht gebohren werden. Der heilige Geist ists, der ausgehet, und Vater und Sohn sinds, die nicht ausgehen! der Sohn ists, der seine Gottheit von einer Person allein bekommt, und der heilige Geist ists, der sie von zwoen Personen bekommt. Der Sohn ists, der gebohren wird und nicht ausgehet, und der heilige Geist ists, der ausgehet und nicht gebohren wird.

§. 46.

§. 46. Man sollte würklich glauben, die Herren die so schreyen, müßten entweder anstatt zu widerlegen nur betäuben wollen, oder sie müßten es in ihrem Gewissen fühlen, daß dergleichen Begriffe drey von der Gottheit unterschiedene selbstständige Dinge voraussetzen. Denn daß sie sich unter den drey Personen drey Götter denken, kann ich ihnen unmöglich schuld geben, dazu sind sie würklich zu reingläubig. Jedoch hören Sie mich nur gelassen an, meine Herren. Mir ist es ja würklich nicht um Spotten zu thun. Meine beyden Abhandlungen von den persönlichen Eigenschaften der drey göttlichen Personen können ja jedermann überzeugen, daß ich so orthodox bin, als nur immer ein Priester in der lutherischen Kirche seyn kann. Ich schreibe die obigen Begriffe im §. 37. eben so wohl den Personen zu, und weit mehr als Sie, meine schreyenden Herren, nimmermehr thun, so sehr Sie sich auch das Ansehen geben. Aber lassen Sie uns nur mit kaltem Blute die Sache überlegen.

§. 47. Wenn Sie als eifrige Bekenner der Wahrheit, und das wollen und sollen Sie seyn = Wenn Sie nun als solche von göttlichen Personen reden, so stellen Sie sich dabey entweder drey für sich bestehende denkende Dinge vor, oder welches freylich schriftmäßiger zu seyn scheint, eine einzige denkende Gottheit, die auf eine dreyfache Art selbstständig ist. Im erstern Falle

hätte ich Ihnen allerdings Unrecht gethan, denn von drey für sich bestehenden denkenden Dingen kann man sich freylich obige Begriffe ohne Widerspruch machen. Aber hier stutzen Sie, und wollen keine Dreygötterey auf sich kommen lassen.

§. 48. Im zweyten Falle aber kann ich Ihnen unmöglich Unrecht gethan haben. Denn überlegen Sie nur; wenn die Gottheit deswegen in drey Personen bestehen soll, weil sie auf eine dreyfache Art selbstständig ist, ohne drey verschiedene selbstständige Dinge vorauszusetzen, so ist ja die dreyfache Art von Selbstständigkeit weiter nichts, als ein dreyfaches Daseyn der Gottheit, nicht wahr? Ferner diese drey Arten, wie die Gottheit da ist, nennen Sie die Vaterschaft, Sohnschaft und Odemschaft, oder wenn Sie lieber wollen, den Ausgang, und ein jedes von diesen drey Wörtern bezeichnet also das verschiedene Daseyn des einigen Gottes? das ist doch Ihre Meynung? Ferner wenn Sie nun diese drey Arten vom Daseyn Gottes ins Licht setzen wollen, so geben Sie eben die obigen Begriffe im 37. §. an, und also sind jene Begriffe doch Erklärungen von verschiedenen Daseyn Gottes, hier verstehen wir doch einander noch? Nun wohl! also ist Gott nach den Erklärungsbegriffen von seinem Daseyn einmal auf so eine Art da, daß er seine Natur von einem andern bekommt; jedoch

aber

aber auch so, daß er sie von keinem andern bekommt. == Ferner ist Gott auf so eine Art da, daß er seine Natur nur von einer Person bekommt, und hernach auch auf so eine Art, daß er sie von zwo Personen bekommt, nach dem 40. §. Ferner ist Gott auf so eine Art da, daß er gebohren wird und ausgehet, aber auch auf so eine Art, daß er weder gebohren wird, noch ausgehet. Ferner ist Gott auf so eine Art da, daß er nur gebohren wird, aber nicht ausgehet, und auch auf so eine Art, daß er nur ausgehet und nicht gebohren wird, nach dem 42. §. ==

§. 49. Habe ich Ihnen nun Unrecht gethan, wenn ich diese Widersprüche durch ein Licht darstelle, welches zu gleicher Zeit brennt und auch nicht brennt; und durch einen Gelehrten, der alle seine Wissenschaften nur von einem einzigen Lehrer und doch auch zugleich von zween Lehrern erhalten zu haben vorgiebt, und durch eine Statüe, die gehauen und nicht gegossen, und doch auch gegossen und nicht gehauen seyn soll, nach dem 43. und 44. §. Habe ich, reden Sie auf Ihr Gewissen, habe ich Ihnen Unrecht gethan, wenn ich durch diese Gleichnisse die Widersprüche in der dreyfachen Selbstständigkeit Gottes klar zu machen suchte?

§. 50. Sehen Sie, meine Herren, wir müssen einander nur verständigen. Und ich denke, Sie werden nun wohl auch in dieser Ihrer

zweyten

zweyten Idee von den göttlichen Personen zu wanken anfangen, und Bedenken tragen, dieselben für bloße Personschaften Gottes auszugeben, nach welchen Gott, ohne Voraussetzung dreyer selbstständigen Dinge, eine dreyfache Selbstständigkeit haben soll. Und nun denke ich auch ein geneigteres Gehör von Ihnen zu erhalten, wenn ich meine Idee von drey selbstständigen Kräften in der Gottheit abermals auf die Bahn bringe, die ich nun schon durch drey Abhandlungen mit fortgeführt habe, ohne ihr das möglichste Licht zu geben.

§. 51. Da unsere Theologen, ganz willkührlich und ohne Erweis, der Gottheit drey Selbstständigkeiten beylegen, blos darum, um keinen Widerspruch auf die Lehre von der Dreyeinigkeit kommen zu lassen, so sehe ich nicht, warum mir wenigstens, als einem denkenden Christen, nicht eben so wohl frey stehen soll, auch wohl ohne Beweis zu gleicher Absicht eine willkührliche Idee anzunehmen. Hiebey kömmt es also auf weiter nichts an, als blos darauf, wer von uns den Widersprüchen in dieser so wichtigen Christenlehre mit seiner Idee am besten vorbauen würde.

§. 52. Die dreyfache Selbstständigkeit Gottes war aber, wie ich bisher im hellen Lichte gezeigt habe, in der That zu diesem Zwecke keine schickliche Idee, sondern brachte nur andere

re Widersprüche in die Dreyeinigkeit, statt sie davor zu bewahren. Hingegen wer meine Abhandlung von drey Personen in einer Natur, und die beyden andern von innerlichen und äußerlichen Eigenschaften der göttlichen Personen gelesen hat, wird bey der schärfsten Prüfung keinen Widerspruch entdecken. Man wird vielmehr bey aufmerksamer Lesung derselben die beste Harmonie finden zwischen den von mir angenommenen selbstständigen Kräften, und zwischen der Dreyeinigkeitslehre. Meine Idee läßt nicht nur eine einige Gottheit zu, sondern auch drey verschiedene göttliche Personen, die unbeschadet der göttlichen Einigkeit alle dreye wahrer Gott seyn können.

§. 53. Ich bin aber nicht so despotisch, daß ich meinen Lesern ohne Beweis meine Idee aufdringen sollte. Denn wenn sie eine andere zur Erläuterung der Dreyeinigkeit aufbringen können, die nicht schriftwidrig ist, noch widersprechend in sich selber, noch dem Geheimnisse sonst entgegen läuft, so laß ich ihnen gern die Freyheit, die ich und unsere Theologen alle zu haben glauben. Denn wo uns Schrift und Vernunft nicht die Hände bindet, da sind wir im höchsten Grade frey.

§. 54. Es fragt sich nun, ob nicht ein Beweis möglich ist, der es uns zur Glaubenspflicht machen kann, drey unterschiedene selbstständ-

ständige Kräfte in Gott anzunehmen, die von der Gottheit selbst, als Besitzer der Gottheit verschieden sind. Und ich denke nicht zu irren, wenn ich mehr als einen aufzutreiben glaube.

§. 55. Den ersten Beweis giebt das in der Schrift unverkennbliche Geheimniß der Dreyeinigkeit an die Hand. Die Schrift lehrt beharrlich vom Anfange bis zum Ende, daß nur ein einiger Gott sey; und eben so beharrlich lehrt sie im alten und neuen Testamente, daß drey göttliche Personen da sind, wovon eine jede in dem vollkommensten Sinne Gott seyn soll. Nun kann diese Einigkeit und Dreyfaltigkeit Gottes nicht anders neben einander angenommen und geglaubt werden, als wenn man entweder der einigen Gottheit drey Selbstständigkeiten zuschreibt, oder bey der einigen Gottheit drey selbstständige Dinge als gemeinschaftliche Besitzer der Gottheit voraussetzt. Räumet man diese beyden Ideen, eine wie die andere hinweg, so bleibt Gott zwar ein einiger Gott, aber von drey göttlichen Personen bliebe dann nicht ein Schatten mehr da.

§. 56. Ich weis wohl, daß man noch mehrere Ideen angenommen hat, um die Dreyeinigkeit zu erläutern, allein sie laufen alle darauf hinaus, daß göttliche Personen weiter nichts als drey verschiedene Arten von Offenbarungen oder wohl gar wesentliche Eigenschaften und Kräfte der Gottheit seyn sollen, die unmöglich nach der Schrift bey göttlichen Personen gedacht

werden können. Und bey dergleichen Ideen müßte man ungöttlich annehmen, daß uns der heiligste Urheber der Schrift geflissentlich hintergangen hätte. Folglich bleibt es blos bey einer von den zwo Ideen des 55. §. wenn man eine Einigkeit und Dreyfaltigkeit Gottes zugleich denken soll.

§. 57. Die erstere Idee von der dreyfachen Selbstständigkeit Gottes ist in sich selbst widersprechend, wie bisher weitläuftig erwiesen worden ist; also bleibt nur die einzige Idee von drey selbstständigen Dingen übrig, die bey der einigen Gottheit als gemeinschaftliche Besitzer der Gottheit voraus zu setzen sind.

§. 58. Diese drey selbstständigen Dinge können keine Körper seyn, weil Gott überhaupt nach Schrift und Vernunft von allem körperlichen in allem Betrachte ganz frey ist. Sie können keine Geister seyn, weil Gott schon seiner göttlichen Natur nach der allervollkommenste Geist ist, wie Vernunft und Schrift lehrt, und folglich anstatt der Dreyeinigkeit eine Viereinigkeit entstehen würde, wenn man annehmen wollte, daß ausser der geistigen Gottheit noch drey Geister in Gott beysammen wären.

§. 59. Auf den letztern Irrthum verfiel der arme Valentinus Gentilis, und weil er sich in seinen Irrthum selbst nicht finden konnte; so trug er kein Bedenken, die vermeyntlichen drey

Geister in Gott für drey verschiedene Götter zu halten, die einander an Würde nachstehen müßten. Und wie es geht, wenn man einmal widersprechende Meynungen angenommen hat, und sie nicht aufgeben will, so verfiel er auf andere eben so verkehrte Begriffe, wodurch er den Widerspruch heben wollte, worunter der vornehmste Begrif dieser war, daß er den Vater für den ältesten Gott hielte, der mit der Zeit eine zweyte und dritte Gottheit gebohren hätte, die aber mit ihm zugleich in einem gemeinschaftlichen göttlichen Wesen beysammen blieben. Diese Vereinigkeit bekam ihm indessen sehr übel, denn zu Bern in der Schweitz mußte er diese seine irrigen Meynungen, weil man sie für Gotteslästerung hielt, mit dem Leben bezahlen. So erzählt es Gerhard in locis theologicis, Exegesi, I. p. m. 355. §. 64. und Tomo I. p. m. 144. §. 190. Gentilis irrte sich, irrte in guter Meynung, irrte ohne den Willen, Gottes Ehre herabzusetzen; irrte ohne eines einigen Menschen Schaden, und mußte dafür sterben. Jedoch den Vorhang zu! meine ganze Menschheit bebt.

§. 60. Können die selbstständigen Besitzer der Gottheit weder Körper noch Geister seyn, so können sie eben so wenig blose Eigenschaften Gottes seyn, denn Eigenschaften sind niemals selbstständig, sondern kleben allemal einem selbstständigen Dinge an, wie Zustand und Unterscheidungszeichen.

§. 61. Und da das Daseyn eines Dinges allemal eine wesentliche Eigenschaft ist, mit welchem, wenn es wegfallen soll, das ganze Wesen eines Dinges zugleich mit wegfällt, so ist es mir unbegreiflich, wie man das angenommene dreyfache Daseyn Gottes, von dem Daseyn der Gottheit hat unterscheiden wollen, indem man es zum Unterschiede vom wesentlichen Daseyn, drey persönliche Eigenschaften genennt hat. Ja wenn man drey selbstständige Dinge als Personen von der Gottheit unterscheidet, da kann man mit Recht ihr verschiedenes Daseyn persönliche Eigenschaften nennen. Aber so lange man das dreyfache Daseyn auf der einigen Gottheit liegen lässet, so ist und bleibt es eine wesentliche Eigenschaft, und wenn es hundertfach ohne Widerspruch möglich wäre.

§. 62. Luther und Melanchthon können, nach dem ersten Artikel der Augspurgischen Confession zu urtheilen, bey persönlichen Eigenschaften unmöglich an ein dreyfaches Daseyn des göttlichen Wesens gedacht haben. Man höre nur ihre Worte: Es ist ein einig göttlich Wesen ꝛc. und seynd doch drey Personen in demselbigen einigen göttlichen Wesen ꝛc. Und wird durch das Wort persona verstanden, nicht ein Stück, nicht eine Eigenschaft in einem andern, sondern das selbst bestehet, wie dann die Väter in dieser Sache dies Wort gebraucht habe.

§. 63.

§. 63. Wer muß bey diesen Worten nicht zu dem Schlusse sich genöthiget fühlen? Wenn in dem einigen göttlichen Wesen drey Personen sind, und die Person nicht eine Eigenschaft in einem andern seyn soll, sondern das selbst bestehet; so können die Personen, die im göttlichen Wesen sind, nicht drey Eigenschaften seyn, nach welchen das göttliche Wesen da ist. Denn das Daseyn Gottes bestehet nicht selbst, sondern ist eine Eigenschaft in dem göttlichen Wesen. Ferner wer wird nicht bey den nemlichen Worten auch diesen Schluß in seinem Gewissen fühlen: Wenn in dem einigen göttlichen Wesen drey Personen sind, und die Person nicht eine Eigenschaft in einem andern seyn soll, sondern das selbst bestehet; so müssen die Personen, die im göttlichen Wesen sind, nothwendig drey verschiedene selbstständige Dinge seyn.

§. 64. Und wenn es sogar heißt: Wie denn die Väter das Wort, persona, in dieser Sache gebraucht haben, so ist aus Melanchthons Worten zu schließen, daß schon die Kirchenväter, wenn sie von den drey Personen in Gott geschrieben, dieselben ebenfalls für drey selbstständige Dinge, die sich von der Gottheit unterscheiden lassen, gehalten haben müssen. Und für wahr, wenn sie von emanationen oder Ausflüssen aus Gott reden, so kann man sich würklich des Gedankens nicht erwehren, daß sie

sich bey göttlichen Personen, drey selbstständige und von der Gottheit unterschiedene Dinge gedacht haben müssen.

§. 65. Keine Körper, keine Geister, keine Eigenschaften, aber auch keine Stücken von der Gottheit können es seyn, was ich in Gott als selbstständige Dinge voraus setze. Denn Gott als ein Geist kann nicht aus Stücken zusammengesetzt seyn, und als Stücken betrachtet kämen mir und einem jeden die göttlichen Personen just so vor, wie drey schwache Menschen, die sich stets zusammen halten müssen, wenn sie zu ihren Beschäftigungen stark genug seyn wollen, und von denen man in dieser Rückficht sagt: Sie stehen für einen Mann. Kurz, das wäre Dreygötterey, zu geschweigen, daß ein Stück, weil es an sich etwas unvollständiges ist, nicht selbstständig heißen kann.

§. 66. Unter allen würklichen Dingen, wovor man die selbstständigen Besitzer der Gottheit ausgeben möchte, bleibt also nichts weiter übrig, als selbstständige Kräfte. Daß die Kräfte in der ganzen sinnlichen Natur wie Eigenschaften an dem Körper kleben, das ist die einzige Ursache, warum man den Satz angenommen, daß in der ganzen Natur die Kräfte allezeit etwas unselbstständiges seyn müssen. Darum hat man auch sogar alle Geistes Kräfte, die doch nicht sinnlich sind, mit großer Sorgfalt in ein

einfa-

einfaches Ding gehängt, welches man Monade genennt hat. Allein zwey Beweise, daß Kräfte selbstständig seyn können, will ich sogleich hier anbringen. Einmal lassen sich gewisse körperliche Kräfte, wie jedermann weiß, von ihren Körpern ganz absondern, ohne daß sie verlohren gehen und so, daß sie sogar als etwas vollständiges für sich bestehen.

§. 67. So zieht man die Kraft aus der Gerste, und die nun für sich bestehende Gerstenkraft macht für sich etwas vollständiges, aus, was man Bier nennt; etwas vollständiges, sage ich, denn die Treber kann man völlig entbehren, wenn man die davon genommene Kraft benutzen will. Die festen Theilchen von der Gerste sollten also weiter nichts thun, als die Kraft nach den Naturgesetzen präpariren. So zieht man aus dem Korne die Kraft, und wenn sie heraus genommen ist, so ist sie als etwas vollständiges da, und heißt Brantewein. Daß auch diese Kraft etwas vollständiges ist, erhellet ebenfalls daraus, weil sie ohne die Hülsen die Absicht erfüllt, wozu der Schöpfer sie in die Hülsen gelegt hatte.

§. 68. Wenn also die körperlichen Kräfte nicht unter allen Umständen, nicht aus einer unvermeidlichen Nothwendigkeit, nicht zu allen Zeiten, an ihre Hülle gebunden seyn müssen, was hat man nun für eine dringende Nothwen-

digkeit vor sich, die Geisteskräfte in eine Monade, wie in eine Hülle zu legen? Soll etwann die Monade die Geisteskraft präpariren und zur Reife bringen, wie einen Gerstensaft?

§. 69. Andern Theils kann auch aus der eigentlichen Art einer Geisteskraft der Schluß auf ihre mögliche Selbstständigkeit gemacht werden. Eine Monade hat für sich so wenig Kraft zu willkührlichen Bewegungen und zu Vorstellungen, als ein lebloser Stein. Denn sie ist nichts anders, als das, was von der lebloßen Materie übrig bleibt, wenn man alle Theile davon hinweg gedacht hat. Hingegen eine Geisteskraft ist von der Art, daß sie sich und andere Dinge willkührlich in Bewegung setzen, auch sich Vorstellungen machen kann. Wenn also nun die Geisteskraft schon in sich selbst die Fähigkeit zu Bewegungen und Vorstellungen hat; so kann sie ja ihre Fähigkeit brauchen und anwenden, ohne in einer Monade zu liegen. Denn das wird man doch nicht behaupten wollen, daß ihr die an sich lebloße Monade einen Zuwachs an Fähigkeiten verschaffen kann, die selbst von allen Fähigkeiten entblößt ist. Sollte also die Geisteskraft in die Monade gelegt werden, so würde wohl die Monade belebt, aber die Geisteskraft hätte damit nichts gewonnen. Vielmehr könnte jene, wie zu vermuthen stünde, der Geisteskraft im Gebrauche ihrer Fähigkeiten hinderlich seyn.

Hier-

Hieraus erhellet also abermals, daß eine Kraft, sie mag körperlich oder geistig seyn, für sich bestehen kann.

§. 70. Aber darf man den Schluß von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit machen? Das brauchts nicht? Giebt man mir die Möglichkeit zu, so darf man es doch nicht für etwas ungereimtes ausgeben, wenn ich von selbstständigen Kräften als von wirklichen Dingen rede. Aber die Wirklichkeit ist auch nicht schwer zu beweisen. Gott der unendlich weise Schöpfer faßt die besten Absichten, wählt die besten Mittel, und thut nichts überflüßiges. Ist die Einsperrung der Geisteskraft in eine Monade überflüssig, wie im 69. §. dargethan worden, so hat er sie freygelassen, und nun sind die Geisteskräfte selbstständig. Und die Schrift berechtiget mich als einen Christen, mir von einem Geiste blos die Idee einer Kraft zu machen, und sagt mir von der Monade nichts, und nach diesem Grunde kann der Christ ohne Vorwurf, sich den Geist als eine selbstständige Kraft denken. Und endlich wenn weder Vernunft noch Schrift mich verbindet, mir geistige Monaden zu denken, da die Monade nichts zur Vollkommenheit eines Geistes beytragen kann, so kehr ich das Schwerd um und frage: Wer heißt uns ungereimte Dinge von einem Geiste denken? und ihn zur Monade machen?

§. 71. Also giebts selbstständige Kräfte in Menge, und da nun von allen Classen würklicher Dinge, sie mögen selbstständig seyn oder nicht, nichts weiter übrig bleibt, wofür man die selbstständigen Dinge in Gott ausgeben mag, als die selbstständigen Kräfte, nach dem 66. §. so sollen und müssen sie unter die selbstständigen Kräfte gehören.

§. 72. Die Kräfte alle, in soweit sie uns bekannt sind, sind entweder körperlich, oder sie sind geistig. Die göttlichen Personen aber können weder als körperliche noch als geistige Kräfte gedacht werden, in sofern sie sich von der Gottheit unterscheiden, sonst wären sie Körper oder Geister, welches doch nach dem 58. und 59. §. nicht statt finden kann. Allein nun fragt sichs, ob wir Menschen uns rühmen können, die ganze erschaffene und unerschaffene Natur zu durchschauen. Dieses hat sich wohl noch keiner der stärksten Philosophen jemals gerühmt. Die Scholastiker, welche sonst auch die Gottheit nach drey angenommenen Selbstständigkeiten, wie eine dreyfache Person zu beschreiben gewohnt waren, pflegten sich doch in andern Fällen häufig auf unbekannte Kräfte zu berufen, wenn sie in Gott und der Natur etwas nicht zu erklären wußten. Und da wir würklich das wenigste in Gott und der Natur zu erklären wissen, und unter den unerklärlichen Wirkungen doch

viele

viele sind, die nothwendig von gewissen Kräften abhängen müssen, je so sind wir ja so gut als die Scholastiker genöthiget, uns hie und da auf unbekannte Kräfte zu beziehen, woraus die Wirkungen ihren Ursprung nehmen. Sehen wir auf die erschaffene Natur, so kommen uns sogleich manche Wirkungen vor, die aus Kräften entstehen müssen, wovon wir gar nichts zu sagen wissen. Woher rührt es, daß der Magnet das Eisen an sich zieht? woher entsteht das Nordlicht? wodurch wird Ebbe und Fluth bewirket? durch welche Kraft wird die Magnetnadel nach Norden gezogen? Müssen wir da nicht unbekannte Naturkräfte annehmen, wovon dergleichen Erscheinungen ihre Entstehung erhalten? Giebt es nun in der erschaffenen Natur schon unbekannte Kräfte, wie vielmehr muß man in der unerforschlichen Gottheit solche Kräfte annehmen, wo alle unser Wissen Stückwerk ist? Unbekannte Kräfte sind also nicht zu läugnen.

§. 73. Können nun die göttlichen Personen nicht körperliche, nicht geistige Kräfte seyn, giebt es aber doch ganz unbekannte Kräfte in Gott und der erschaffenen Natur, so müssen die drey selbstständigen Kräfte in der Gottheit nothwendig als Kräfte von ganz unbekannter Art anzusehen seyn, die weder körperlich noch geistig sind.

§. 74.

§. 74. Fragt man aber, was diese Kräfte in der Gottheit bewürken sollen, so läßt sich darauf sehr leicht antworten, wofern man nur die Wirkung aber nicht die Wirkungsart zu wissen verlangt. Die heilige Schrift beschreibt uns dieselben als Personen von göttlicher Natur; als Personen, deren eine jede ihre eignen Werke verrichtet; als Personen, die solche Werke verrichten, die ohne den Besitz und Gebrauch einer Gottheit nicht zu Stande gebracht werden können; und endlich als Personen, die unauflöslich beysammen sind. Hieraus folgt dieser unvermeidliche Schluß: Also muß eine jede von den drey selbstständigen Kräften 1) die ganze einige Gottheit so an sich ziehen, daß sie ihr eigen wird. 2) Muß eine jede von ihnen die ganze an sich gezogene Gottheit als die ihrige gebrauchen. 3) Muß eine jede von ihnen, durch den Gebrauch des an sich gezogenen göttlichen Verstandes sich als einen wahren und lebendigen Gott denken. 4) Muß durch eben diesen Verstand der Gottheit, eine jede von ihnen sich als eine von der andern unterschiedene göttliche Person denken. 5) Muß eine jede von ihnen durch den nemlichen Verstand sich die deutlichsten und vollkommensten Vorstellungen sowohl von ihrer Gottheit und ihren Mitbesitzern, als auch von allen möglichen Dingen ausser der Gottheit machen. 6) Muß eine jede von ihnen durch den Gebrauch des an sich gezogenen göttlichen Wil-

lens eigne Einschließungen fassen. 7) Muß eine jede von ihnen durch den eignen Gebrauch des alles vermögenden göttlichen Willens alle ihre Entschließungen ins Werk richten, und göttliche Werke hervorbringen, und endlich 8) muß vermöge des eignen Gebrauchs vom göttlichen Willen ganz besonders eine jede dieser selbstständigen Kräfte Rücksicht auf ihre Mitbesitzen der einigen Gottheit nehmen können. Alle diese Wirkungen müssen von den drey selbstständigen Kräften in Gott zu glauben seyn, wofern man den Beschreibungen nicht widersprechen will, die uns die heilige Schrift von ihnen als von Personen macht, die göttlich und durch die Gottheit wirksam sind.

§. 75. Hiewider kann folgende Einwendung unmöglich gelten, wenn man sagen wollte: eine jede vernünftige Natur hat in sich selbst die Kraft zu würken, und wenn Gott auch eine vernünftige Natur ist, so hat er die Kraft zu würken in seiner göttlichen Natur selbst und folglich ists nicht nur überflüßig selbstständige Kräfte vorauszusetzen, die durch sie würken sollen, sondern es ist auch bey der schon vorhandenen Wirkungskraft der Gottheit etwas ganz undenkbares, wenn man ihr noch selbstständige Kräfte zugeben will, die durch sie würken sollen.

§. 76. Was den vorgeblichen Ueberfluß der selbstständigen Kräfte in der kraftvollen

Gott-

Gottheit anbetrift, so kann man damit geschwinde fertig werden, wenn man sagt: daß die göttlichen Personen nicht deswegen da sind, um der göttlichen Natur gleichsam zu Hülfe zu kommen, und ihre Würkungskraft zu erhöhen und zu unterstützen; sondern um sie zu gebrauchen, wie ungefehr ein König sein Königreich beherrscht, welches allenfalls auch ohne einen königlichen Besitzer bestehen könnte.

§. 77. Daß es aber etwas undenkbares seyn soll, wenn man der Gottheit, in der schon die vollkommenste Würkungskraft vorhanden ist, noch drey selbstständige Kräfe zugeben will, die durch sie würken, hat allerdings mehr Schein eines Einwurfs für sich. Denn man könnte davon die Ursache anführen, weil die göttliche Natur durch ihre Kraft schon würksam ist, so kann sie nicht erst durch vorausgesetzte Kräfte in Würksamkeit gesetzt werden, wofern man nicht etwas widersprechendes annehmen will.

§. 78. Aber dieser glänzende Einwand läßt sich dennoch heben. Wenn man nur den bekannten Satz hier annimmt, daß Kraft und Würksamkeit eben nicht allemal nothwendig beysammen seyn müssen. Ein Mensch, der eine vernünftige Natur ist, welche in sich die Kraft zu würken hat, würkt deswegen nicht immer, seine Würkungkraft kann auch unthätig seyn. Denke ich mir also gleich die vollkommenste Würkungs-

kungskraft in der Gottheit, so kann ich sie mir doch als unthätig denken, wenn sie gleich keinen Augenblick unthätig ist, weil unläugbar Kraft und Würksamkeit etwas verschiedenes ist, und die Würksamkeit als Handlung betrachtet doch nicht als eine Eigenschaft von der göttlichen Natur angesehen werden kann.

§. 79. Nun ist zwar auch dieses wahr, daß sonst ordentlich die Würksamkeit eine Folge von der Kraft ist, aber man wird auch bekennen müssen, daß wir dieses blos von endlichen Creaturen wissen, und es blos von diesen mit Gewißheit behaupten können, denn wer kann uns denn dafür Bürge seyn, daß sich die Sache in Gott nicht anders verhalte. Wer kann mir denn den Satz widerlegen, wenn ich für möglich annehme, daß die alles vermögende Kraft von vorausgesetzten selbstständigen Kräften in unaufhörliche Thätigkeit gesetzt werde, wie ohngefähr die Kräfte des menschlichen Leibes von der darinne wohnenden Seele in Thätigkeit gesetzt werden. Und wofern es in Gott selbstständige Kräfte giebt, deren eine jede die Gottheit auf eine ganz eigne Art besitzt und gebraucht, wie von 55 - 57. §. dargethan, und wie es nach dem 74. §. aus den persönlichen Beschreibungen der heiligen Schrift folgt: so kann und muß es nicht anders seyn, als daß die selbstständigen Kräfte alle ihre einigen und gemeinschaftlichen

Gottes-

Gotteskräfte in Thätigkeit setzen, oder sie würksam machen, indem sie sie unaufhörlich an sich ziehen und gebrauchen.

§. 80. Ein sehr ähnliches Bild finden wir davon in der erschaffenen Natur. Ein Baum mit drey Aesten kann der Sache eine starke Erläuterung geben. Alle drey Aeste halten sich an ihren gemeinschaftlichen Stamm. Der Stamm hat alle Kraft zur Hervorbringung der Früchte in sich selbst, und das sind seine Säfte, und doch bringt er nicht eine einige Frucht für sich allein hervor; seine drey Aeste aber ziehen die Kräfte des Stammes an sich und bringen vermittelst der an sich gezogene Kräfte ihres Stammes die Früchte hervor.

§. 81. Freylich hinkt das Gleichniß, wie alle Gleichnisse. Denn die Kräfte sondern sich nach und nach von ihrem Stamme ab, und vertheilen sich sogar so, daß ein jeder Ast davon einen Theil in sich selbst aufnimmt, welches alles von der Gottheit nicht gesagt werden kann. Indessen giebts doch in soweit eine Erläuterung, als man daraus wenigstens die Möglichkeit abnehmen kann, nach welcher eine selbstständige Kraft von viel höherer Art, als ein Ast ist, die Kräfte einer mit ihr verbundenen Natur an sich ziehen, und zu Hervorbringung gewisser Handlungen gebrauchen kann.

Nur

Nur bemerke man hier den Unterschied: 1) die selbstständigen Kräfte in Gott sind viel genauer und unbeschreiblich inniger mit der Gottheit verbunden, als ein Ast mit seinem Stamme. 2) Eben wegen ihrer innigsten Vereinigung mit der Gottheit können sie die Kräfte der Gottheit an sich ziehen, ohne daß diese sich von der Gottheit absondern, und in die selbstständigen Kräfte übergehen müßten. So bleiben die Kräfte des menschlichen Leibes alle im Leibe, wenn gleich die Seele sie an sich zieht, um davon Gebrauch zu machen. Und dieses kann doch nicht anders, als durch ihre innige Vereinigung mit dem Körper erklärt werden. 3) Eben darum, weil die göttlichen Kräfte sich nicht von der Gottheit absondern, so fällt auch ihre Vertheilung weg, obgleich alle drey selbstständige Kräfte sie an sich ziehen. Wären gleich drey Seelen in einem einzigen Menschenleibe, so würden doch die Leibeskräfte, welche von allen drey Seelen angezogen und benutzt würden, eben so wenig in drey Seelen übergehen, als es jetzo bey einer einzigen Seele geschieht. So zieht der Magnet das Eisen mit allen seinen darinnen liegenden Eigenschaften und Kräften an sich, ohne daß die Eigenschaften und Kräfte des Eisens in den Magnet übergehen. Nur fehlt hier die Würksamkeit, weil diese Dinge in ihrem natürlichen Zustande zu allen fernern Würkungen ungeschickt sind.

§. 82. Oder gefällt ein Gleichniß aus der Staatskunde besser? Drey Könige besitzen und beherrschen ein einiges Königreich. Gleich vom Anfange ihrer Regierung zogen sie das ganze Reich an sich, welches sie auch ungetheilt mit einander besitzen. Nun wollen sie ein jeder einen eignen Gebrauch von ihrem einzigen Reiche machen, welcher aber von der Art ist, daß einer neben dem andern bestehen kann, denn sie sind gewohnt auf einander Rücksicht zu nehmen. Allein ein jeder von diesen drey königlichen Personen braucht zu seinem Zweck die ganze Macht des Reichs. Was geschieht? Sie ziehen alle dreye die ganze Macht des Reichs an sich, ohne daß diese sich aus dem Reiche entfernt. Und weil ihre verschiedenen Absichten einander nicht zuwider laufen, so gebraucht ein jeder die ganze an sich gezogene Macht des Reiches zu Ausführung seiner Absichten, ohne daß sich die Macht des Reiches in drey Haufen zertheilt.

§. 83. Aber was braucht es auch der Gleichnisse, um zu beweisen, daß eine selbstständige Kraft eine vernünftige Natur an sich ziehen, und sie würksam machen kann? allenfalls dienet sie dazu, um den Besitz und Gebrauch dreyer dergleichen Kräfte in einer einigen vernünftigen Natur zu erläutern. Aber die Wahrheit, daß eine selbstständige Kraft eine von ihr verschiedene vernünftige Natur besitzen und gebrauchen, und

folglich auch würksam machen kann, ist nach der Schrift nicht blos Möglichkeit, sondern Würklichkeit. Und die Lehre, daß der seit Ewigkeiten selbstständige Sohn Gottes in der Zeit eine vernünftige Menschennatur an sich genommen, und sie vollkommen als die seinige nach Belieben gebraucht, ist in der Schrift uns mit solcher Deutlichkeit zu glauben vorgeschrieben, daß wir als Christen nicht einmal freye Hand behalten, für und wider die Möglichkeit zu streiten. Der selbstständige Sohn Gottes zieht bey seiner innigsten Vereinigung mit der Menschheit die Kräfte der Menschheit an sich und gebraucht sie zu willkührlichen Handlungen, ohne daß die Kräfte derselben sich von der Menschheit absondern, oder in den selbstständigen Sohn Gottes übergehen. Das ist schriftmäßige Wahrheit, die der Christ zu glauben verbunden ist.

§. 84. So lange uns nun Niemand mit der einleuchtendesten Deutlichkeit darthun kann, daß widersprechende Begriffe in dieser Religionslehre liegen, nach welchen eine darinnen befindliche Idee die andere verdrängt, so lange kan uns auch Niemand einen Vorwurf machen, daß wir ungereimte Lehren glauben. Man wird aber dieses von drey selbstständigen Kräften in einer Natur so wenig bewerkstelligen können, als von einer einzigen selbstständigen Kraft, die Besitzer von einer Menschheit worden ist. Die Art und

Weise aber zu zeigen, wie dergleichen drey Kräfte durch ihre einige Gottheit würken, habe ich schon oben verbethen. Denn darinne liegt eben das allergrößte Geheimniß der Dreyeinigkeit.

§. 85. Nunmehro werde ich diesen ganzen Beweis, den ich für die drey selbstständigen Kräfte in der Gottheit geführt, und aus der Dreyeinigkeitslehre gezogen habe, nach seinen Hauptsätzen hier zusammen ziehen, damit man ihn übersehen kann.

1) Die Einigkeit und Dreyfaltigkeit Gottes kann nicht anders geglaubt werden, als wenn man der einigen Gottheit entweder drey Selbstständigkeiten zuschreibt, oder wenn man bey der einigen Gottheit drey vollständige Dinge voraussetzt. §. 55. 56.

2) Die erstere Idee von der dreyfachen Selbstständigkeit Gottes ist in sich selbst widersprechend, nach dem 28-50. §. folglich bleibt die zweyte Idee ganz allein übrig, nach welcher drey selbstständige Dinge bey der einigen Gottheit voraus zu setzen sind.

3) Diese drey selbstständigen Dinge können nicht Körper, nicht Geister, nicht Eigenschaften seyn. §. 58. §. 60. auch nicht Stücken der Gottheit §. 65.

4) Unter allen würklichen Dingen, wofür man die drey selbstständigen Dinge in der Gottheit ausgeben möchte, bleibt nichts weiter übrig, als die selbstständigen Kräfte. §. 66.

5)

5) Selbstständige Kräfte können nicht nur da seyn, sondern sind auch würklich da. §. 66-70.

6) Giebt es selbstständige Kräfte, und bleibt von allen Classen würklicher Dinge, wofür man die selbstständigen Dinge in der Gottheit ausgeben möchte, nichts weiter übrig als dergleichen Kräfte, so müssen sie selbstständige Kräfte seyn. §. 71.

7) Die uns bekannten Kräfte sind körperlich oder geistig, doch giebts auch unbekannte Kräfte. §. 72.

8) Die selbstständigen Kräfte der Gottheit können weder körperlich noch geistig seyn, folglich sind sie Kräfte von ganz unbekannter Art. §. 73.

9) Diese unbekannten selbstständigen Kräfte ziehen die Gottheit mit allen ihren wesentlichen Kräften an sich und würken durch sie. §. 74-79.

10) Daß sie dieses thun können, ist so möglich, als drey Aeste eines Baumes sich an einen Stamm halten und dessen Kräfte zu Hervorbringung ihrer, Baumfrüchte an sich ziehen. §. 80.

11) Jedoch so, daß sich die wesentlichen Kräfte nicht von der Gottheit absondern, noch zertheilen wegen der innigen Vereinigung jener selbstständigen Kräfte mit der Gottheit. §. 81. und 82.

12) Daß dergleichen Kräfte eine vernünftige Natur besitzen und sie als ihre eigne beliebig gebrauchen können, zeigt sich an dem von Ewigkeit selbstständigen Sohne Gottes in der That, welcher eine Menschheit an sich genommen und sie nach Belieben gebraucht, nach dem 38. §.

13) Es kann auch in der Idee von drey selbstständigen Kräften, welche die einige Gottheit gemeinschaftlich besitzen, kein Widerspruch gezeigt werden. §. 84.

§. 86. Aus allen diesen Sätzen zusammen ziehe ich nunmehro den Schluß: Da die Ideen von selbstständigen Kräften in der Gottheit die einzige ist, mit welcher das Geheimniß der Dreyeinigkeit ohne Widerspruch geglaubt werden kann, und ihr auch in allem Betrachte nichts entgegen steht, wodurch sie unstatthaft gemacht werden könnte; so müssen die drey göttlichen Personen drey selbstständige Kräfte seyn, welche die Gottheit gemeinschaftlich besitzen und gebrauchen.

§. 87. Jedoch ist der Beweis, der aus der Dreyeinigkeit gezogen ist, nicht der einzige. Die Schrift auch sogar giebt einen sehr deutlichen Wink von dieser Idee, und dieser Wink ist zu finden in den Worten Pauli: Der Geist erforschet alle Dinge, auch die Tiefe der Gottheit; denn welcher Mensch weiß, was im Menschen ist, ohne der Geist des Menschen, der in ihm ist?

Also

Also Niemand weiß, was in Gott ist, ohne der Geist Gottes. 1 Cor. 2, 10. 11.

§. 88. Daß in diesen Worten von der dritten Person in Gott die Rede sey, erhellet unwidersprechlich daraus:

1) Weil sie in der Schrift eben sowohl den Nahmen Geist Gottes, als den Nahmen heiliger Geist führt.

2) Daraus, weil dem Leser nothwendig bey diesem Nahmen die dritte göttliche Person einfallen muß, wie uns bey einem menschlichen Nahmen die Person einfällt, welche den Nahmen führt.

3) Weil alle Umstände des Textes diese dritte Person Gottes zulassen.

4) Weil er sogar als eine göttliche Person mit einer menschlichen verglichen wird.

§. 89. Die Vergleichungspunkte, die der Apostel annimmt, fallen sogleich in die Augen. Der erste ist dieser: Der heilige Geist ist in Gott, wie die Seele im Menschen. Denn unter dem Geiste, der im Menschen ist, kann man doch unmöglich etwas anders verstehen, als die Seele. Der andere Punkt ist dieser: Der heilige Geist nur weis, was in Gott ist, wie die Seele nur weis, was im Menschen ist. Und diese beyden Punkte sind nun etwas genauer anzusehen.

§. 90. Nach dem ersten Vergleichungspunkte solt der heilige Geist in Gott seyn, wie

die Seele im Menschen. Darinnen liegt dieser Hauptgedanke: Die Seele ist im Menschen nicht als eine Art von menschlicher Selbstständigkeit, sondern als ein selbstständiges Ding, welches gewissermaßen von der Menschheit verschieden ist; folglich muß nothwendig nach Pauli Meynung der heilige Geist nicht als eine Art von Selbstständigkeit, sondern ebenfalls als etwas selbstständiges, das gewissermaßen von der Gottheit unterschieden ist, in Gott seyn, und nun folgt die weitere Ausführung.

§. 91. Die Seele ist als ein Theil von der ganzen menschlichen Person im Menschen, in sofern man zur Person, wie es oft geschieht, alles dasjenige rechnet, was zu ihrem vollständigen Daseyn gehört nach dem 16. §. folglich ist nach Pauli Meynung der heilige Geist auch als ein Theil von einer göttlichen Person in der Gottheit. Ich sage, als ein Theil von einer göttlichen Person, nicht als ein Theil von der Gottheit. Denn obwohl die Seele auch als ein wesentlicher Theil von der Menschheit im Menschen ist, so kann doch Pauli Meynung so weit nicht gegangen seyn, weil Gott als der vollkommenste Geist nicht aus einzelnen Stücken, wie eine Menschheit zusammen gesetzt seyn kann; und weil auch der heilige Geist, in soferne er in Gott ist, keine an sich leblose Natur zu beleben hat, wie die Seele ihren Leib. Darum muß man eben

bey

bey den Worten Pauli vorausſetzen, daß er nicht zwo Arten von Naturen, ſondern zwo Arten von Perſonen mit einander vergleicht, wenn ſeine Worte einen geſunden Verſtand behalten ſollen.

§. 92. Wenn nun aber der heilige Geiſt, als ein Theil von einer göttlichen Perſon in Gott iſt, wie die Seele als ein Theil von der menſchlichen Perſon im Menſchen iſt; ſo muß er doch wenigſtens eben ſowohl von der Gottheit unterſchieden ſeyn, als eine Seele von ihrem Leibe. Denn Seele und Leib ſind doch die Theile, mit welchen eine menſchliche Perſon vollſtändig da iſt, ob ſie gleich übrigens der heilige Geiſt von der Gottheit auf andere Art unterſcheiden mag, als die Seele vom Leibe, worauf es aber jetzund nicht ankommt.

§. 93. Die Seele, in ſofern ſie ſich vom Leibe unterſcheidet, iſt auch für ſich und ohne Leib betrachtet, ein für ſich beſtehendes Ding, welches etwas vollſtändiges ausmacht, denn die vernünftige Natur des Menſchen hat ihren Sitz in der Seele, und nicht im Leibe; ob ich gleich übrigens gerne zugebe, daß die Seele kein vollſtändiger Menſch heißen kann, und in ſofern ſie nach Gottes Abſichten nicht als purer Geiſt fortdauern ſoll, auch nicht einmal ein vollſtändiger Geiſt heißen kann.

§. 94. Ist die Seele, in sofern sie sich von dem Leibe unterscheidet, auch ohne Leib betrachtet ein für sich bestehendes Ding, und soll sich der heilige Geist eben sowohl von der Gottheit unterscheiden, als die Seele vom Leibe, so muß er auch ohne Gottheit betrachtet, als etwas vollständiges für sich bestehen.

§. 95. Alle diese Gedanken liegen unmittelbar in der Behauptung Pauli, daß der heilige Geist in Gott sey, wie der Geist des Menschen im Menschen ist. Aber eine Schlußfolge läßt sich aus der Paulinischen Behauptung auch ziehen, welche statt eines Beweises dienen kann, daß der heilige Geist als ein von der Gottheit unterschiedenes selbstständiges Ding zugleich etwas kräftiges seyn müsse.

§. 96. Der Geist, der im Menschen ist, besitzt den Leib, zieht ihn mit allen seinen Kräften an sich, und benutzt ihn zu Hervorbringung willkührlicher Handlungen, und wenn ich nun mit Paulo glauben soll, daß der heilige Geist auf eine Seelenähnliche Art in der Gottheit ist, so muß ich nothwendig auch glauben, daß er nach Seelenart die Gottheit besitzt, sie mit allen ihren Kräften an sich zieht, und sie zu Hervorbringung göttlicher Werke benutzt. Denn setze ich den Fall, er wäre in der Gottheit bey aller seiner Selbstständigkeit ganz unthätig, so hätte er mit dem Geiste, der im Menschen ist, nicht

die

die mindeste Aehnlichkeit, wohl aber eher mit irgend einem abgestorbenen Theilchen des Menschenkörpers.

§. 97. Ist der heilige Geist aber durch den Besitz und Gebrauch der Gottheit so thätig, als eine Seele durch den Besitz und Gebrauch ihres Leibes, so kann er bey seiner Selbstständigkeit kein unwürksames Ding seyn; so muß er eine selbstständige Kraft seyn. Wie nun eine ganze menschliche Person aus zwey Theilen bestehet, nemlich aus einem Leibe, und aus einer Seele, welche den Leib besitzt, so bestehet die ganze Person des heiligen Geistes ellenfalls aus zwey Theilen, nemlich aus der Gottheit und aus der selbstständigen Kraft, welche die Gottheit besitzt.

§. 98. Aber eben aus dem Gebrauche, den die selbstständige Kraft des heiligen Geistes von ihrer Gottheit macht, ergiebt sich auch die Art, wie sie sich von ihrer Gottheit unterscheidet, und worinnen eben das Gleichniß von Leib und Seele bey weitem nicht ganz anwendbar ist. Der Leib hat für sich kein Leben, im gewöhnlichsten Verstande zu reden. Gott bließ ihm ein den lebendigen Odem, so ward der Mensch eine lebendige Seele. Gen. 2, 7. Folglich ist die Seele ein wesentliches Stück vom Menschen, das zur Vollständigkeit seiner Natur eben so sehr gehört, als zur Vollständigkeit seiner Person im würklichen Daseyn, und die Seele ist dazu noch

der

der Haupttheil von der Menschheit, welcher dem für sich leblosen Leibe eine Lebenskraft mittheilen muß. Hieraus ergiebt sich, daß die Seele sich hauptsächlich als einen wesentlichen Theil der Menschheit und als eine belebende Kraft vom menschlichen Leibe unterscheidet.

§. 99. Hingegen die geistige Natur Gottes, welche man die Gottheit nennt, hat keine Theile wie ein Mensch in seiner Natur, auch ist die Gottheit eine in allem Betrachte unendlich vollkommene Natur, der es an keiner Eigenschaft und Kraft fehlt, die nur immer ein Geist haben kann, sie besitzt sie allein in unendlichem Grade, und so hat sie auch die vollkommenste Lebenskraft in sich selbst, so daß Gott in der Schrift mit unendlichem Vorzuge vor allen Creaturen der lebendige Gott genennt wird. Die selbstständige Kraft des heiligen Geistes kann ihr also keine weitere Vollkommenheit geben, und eben so wenig eine Lebenskraft mittheilen. Sondern der heilige Geist als eine mit der Gottheit verbundene selbstständige Kraft als Besitzer derselben setzt sie nur in Thätigkeit, wenn er durch den Gebrauch, den er von ihr macht, göttliche Würkungen hervor bringt. Hieraus ergiebt sich, daß er sich von der Gottheit blos als eine würkende Ursache unterscheidet; wie ein König von der Macht seines Reiches, wenn er durch dieselbe seine Unternehmungen ausführt.

§. 100. Das Geheimniß von Seele und Leib ist also nur in soweit auf die Innwohnung des heiligen Geistes in der Gottheit anzuwenden, in sofern die Seele als Besitzer Gebrauch vom Leibe macht. Und wenn also gleich Natur und Person im Menschen so sehr zusammentreffen, daß bey ihm sogar die wesentliche und persönliche Selbstständigkeit nur Eine Selbstständigkeit ist, so ist doch des heiligen Geistes Natur und Person gar sehr unterschieden. Der Mensch ist eine Natur, in sofern er an sich hat, was er als Mensch an sich haben soll. Und eben diese Natur ist eine Person, indem sie vollständig und würksamer Weise da ist. Hingegen der heilige Geist ist nicht selbst die göttliche Natur, sondern diese vertritt bey ihm nur die Stelle des Leibes, und eine ganze Person ist er, indem er als eine selbstständige Kraft mit seiner Gottheit verbunden da ist. Ob es gleich nichts unschickliches ist, wenn man ihn auch blos als eine selbstständige Kraft in Gott eine Person nennt, wegen der Absicht seines Daseyns, die doch allemal auf den Besitz und Gebrauch der vernünftigen Gottheit gehet, mit welcher er ein Ganzes machen soll.

§. 101. Doch wieder auf Pauli Vergleichungspunkte zu kommen, so gab der erste unmittelbar den Beweis her, daß der heilige Geist als etwas selbstständiges von der Gottheit verschieden sey; woraus ferner gefolgert wurde, daß

er eine selbstständige Kraft seyn müsse. Aber dieses ist es auch, was Paulus ohne unsere Folgerung im zweyten Vergleichungspunkte als etwas nothwendiges voraussetzt, wenn er lehrt, daß nur der Geist Gottes wisse, was in Gott sey, so wie nur der Geist des Menschen wisse, was im Menschen sey; denn der Geist erforsche alle Dinge, auch die Tiefe der Gottheit.

§. 102. Paulus vergleicht hier nicht die Art des Wissens zwischen dem heiligen Geiste und dem Menschen, von welcher er selbst gesteht, daß diese im heiligen Geiste einen unendlichen Vorzug vor dem Menschen habe, wenn er spricht: der Geist erforsche alle Dinge, auch die Tiefe der Gottheit; sondern sein Absehen in der Vergleichung (tertium comparationis) ist hier nur auf das Wissen einer Person von sich selbst gerichtet. Er stellt nemlich zuförderst eine einzige menschliche Person gegen alle andere Personen unter den Menschen, und behauptet hernach, daß Niemand von diesen allen wissen könne, was jene die aufgestellte einzelne Person im Sinne habe, als nur jener ihr Geist. Hierauf stellt er den heiligen Geist auf gleiche Art als eine göttliche Person gegen alle vernünftige Creaturen, und behauptet hernach, daß niemand von allen diesen wissen könne, was in Gott gedacht und beschlossen sey, als jener der Geist Gottes, der alle Dinge auch die Tiefe der Gottheit erforsche.

Diese

Diese beyden Vorstellungen hielt er gegen einander, um die Christen seiner Zeit zu überzeugen, daß er und seine Mit-Apostel ihre Kenntnisse vom Sinne Gottes nothwendig vom heiligen Geist haben müßten, und daß es so unmöglich für sie sey, Gottes Sinn zu errathen, als ein Mensch des andern Sinn errathen könnte.

§. 103. Was wir nun aus diesem Vergleichungspuncte hier benutzen können, ist dieses, daß Paulus das Bewußtseyn von den verborgenen Gedanken und Rathschlüssen, die im Sinne Gottes vorgehen, nicht der Gottheit, sondern dem heiligen Geiste zuschreibt, der nach seinem ersten Vergleichungspunkte etwas von der Gottheit verschiedenes und selbstständiges seyn soll.

§. 104. Wenn eine Menschenseele ihre Gedanken und Rathschlüsse nur selbst weiß, und außer ihr keine Person weiter unter allen Menschen, wofern jene sie nicht bekannt macht, so rührt es daher, weil sie dieselben in sich selbst gefasset hat, und niemand von andern Menschen in sie hineinsehen kann. Soll nun der heilige Geist eben hierinnen einer einzelnen denkenden Person ähnlich seyn, so muß er nothwendig die Gedanken und Rathschlüsse der Gottheit selbst gefasset haben.

§. 105. Hat der heilige Geist die göttlichen Gedanken und Rathschlüsse selbst gefasset, so muß es nothwendig durch den Gebrauch geschehen seyn, den er von der Gottheit gemacht hat, denn nur in der Gottheit liegt der dazu erforderliche Verstand und Wille.

§. 106. Hat der heilige Geist einen solchen Gebrauch von der Gottheit gemacht, daß er ihren Verstand zu Fassung göttlicher Gedanken und Rathschlüsse hat anwenden können, so muß er vermögend seyn die göttliche Natur eben sowohl als die seinige zu gebrauchen, wie eine Menschenseele ihren in ihr selbst liegenden Verstand und Willen zu gebrauchen pflegt. Und folglich muß er nicht nur etwas von der Gottheit verschiedenes und selbstständiges, sondern auch etwas kräftiges seyn, und also eine selbstständige Kraft.

§. 107. Im 103. und 104. §. habe ich bey dem Bewußtseyn des heiligen Geistes um die göttlichen Gedanken und Rathschlüsse die Fassung derselben als eine Sache des heiligen Geistes vorausgesetzt, wie es jedermann als etwas nothwendiges anerkennen wird, und so mußte nothwendig auch der Schluß daraus entstehen, daß der heilige Geist als etwas selbstständiges, auch zugleich etwas kräftiges seyn müsse. Allein, wenn ich auch blos bey dem Wissen um die göttlichen Gedanken und Rathschlüsse stehen

blei-

bleiben will, wovon der Apostel würklich redet, und es dem heiligen Geiste zuschreibt, ohne die Fassung ausdrücklich zu erwähnen, so folgt auch aus diesem bloßen Wissen schon, daß der heilige Geist nicht nur etwas selbstständiges, sondern auch etwas kräftiges seyn müsse. Denn auch bey einem solchen Wissen muß er fähig seyn, einen Gebrauch vom göttlichen Verstande zu machen, als von dem seinigen.

§. 108. Ist nun der heilige Geist nach Pauli Lehre als ein Theil einer göttlichen Person von der Gottheit unterschieden, wie die Seele als ein Theil einer menschlichen Person von der Menschheit überhaupt. §. 91. Ist er ferner von der Gottheit sowohl unterschieden, als die Seele vom Leibe, nach den 92 — 94. §. so muß er auch ohne Gottheit betrachtet, eben sowohl als etwas vollständiges für sich bestehen, wie die Seele des Menschen, und zwar nach dem Sinne Pauli.

§. 109. Ist der heilige Geist nach Pauli Lehre vermögend, den göttlichen Verstand und Willen zu Fassung göttlicher Gedanken und Rathschlüsse zu gebrauchen. §. 104. 105. 106. Ferner ist er insonderheit fähig durch Gebrauch des göttlichen Verstandes, um die göttlichen Gedanken und Rathschlüsse zu wissen §. 107; so muß er nach Pauli Sinne etwas kräftiges seyn.

§. 110. Ist der heilige Geist nach Pauli Sinne als etwas selbstständiges von der Gottheit verschieden, und ist er zugleich etwas kräftiges, so ist er nach Pauli Sinne eine von der Gottheit verschiedene selbstständige Kraft.

§. 111. Wer wird mir es nun wohl verdenken, wenn ich den Schluß von einer göttlichen Person auf die übrigen beyden mache? und hier ist der Schluß: Wenn es eine nach der Schrift unläugbare Wahrheit ist, daß der heilige Geist eine von der Gottheit verschiedene selbstständige Kraft ist, so muß der göttliche Vater ebenfalls eine von der Gottheit verschiedene selbstständige Kraft seyn; so muß der göttliche Sohn ebenfalls eine von der Gottheit verschiedene selbstständige Kraft seyn. Denn obgleich die göttlichen Personen als einzelne Dinge in der Schrift von einander unterschieden werden, so werden sie doch im Hauptbegriffe als göttliche Personen einander in gleicher Würde an die Seite gesetzt. Macht aber die Schrift im Hauptbegriffe der göttlichen Personen keinen Unterschied, so ist es uns nicht erlaubt, willkührlich einen zu machen.

§. 112. Nun habe ich zwey Beweise geführt, um meiner Idee von drey selbstständigen Kräften in der Gottheit Beyfall zu verschaffen. Der erste war aus der Dreyeinigkeit genommen nach §. 55 - 86. der andere aus einer klaren Schriftstelle nach §. 87 - 111. Die beyden stärksten

sten habe ich voraus geschickt, und nun, glaube ich, werde ich damit einem dritten einen Eingang in dem Herzen meiner Leser verschaft haben, der übrigens nicht so einleuchtend gewesen seyn würde, wenn ich ihn gleich vorangesetzt hätte. Einen dritten Beweis! wo man vielleicht nicht einen einzigen aufzubringen vermöglich gehalten hätte! Nun was will man mehr?

§. 113. Den dritten Beweis nehme ich aus den Benennungen und Eigenschaften der göttlichen Personen. Vater, Sohn und Odem, verknüpft mit ihren persönlichen Eigenschaften, nach welchen sie theils weder gebohren werden noch ausgehen, theils gebohren werden theils ausgehen, sind nach aller Menschen-Idee drey verschiedene selbstständigen Dinge, und sind es so sehr, daß man gar nicht aufhören könnte, über den Einfall von drey Arten der Selbstständigkeit sich zu verwundern, wenn man nicht wüßte, daß es aus guter Meynung geschehen wäre.

§. 114. Ein Vater ist sonst ein Mensch, der als Vater betrachtet nicht gebohren ist, ob er wohl übrigens in anderer Rücksicht als ein Sohn gebohren seyn mag. Genung, als Vater ist er es nicht. Ein Sohn ist sonst ein Mensch, der als Sohn betrachtet vom Vater gebohren ist. Ein Odem ist als Odem betrachtet eine aus unserm Leibe durch den Mund ausgehende und mit unsern Körpertheilchen verknüpfte Luft. Wer

denkt sich nun nicht hier drey individua, oder drey einzelne Dinge, deren ein jedes für sich selbst da ist, so, daß die drey Selbstständigkeiten nicht auf einem Dinge liegen, sondern auf dreyen. Und es ist dem Menschenverstande etwas unmögliches, sich bey Vater, Sohn und Odem nur ein einziges Ding zu denken.

§. 115. Ich laß mich ganz gerne bescheiden, daß man die Begriffe von den Worten einer menschlichen Sprache oft abkürzen muß, sobald man sie von Gott und göttlichen Dingen braucht, aber dazu muß uns die Schrift veranlassen, und man darf doch in dieser Bescheidung nicht so weit gehen, daß der ganze Begrif wegfällt und endlich gar nichts mehr zu denken übrig bleibt. Und das ist würklich der Fall, wenn man Vater, Sohn und Odem als einen einigen Gott mit drey Selbstständigkeiten denken soll. Hier wird wohl für die Einigkeit Gottes gesorgt, aber die drey Personen, Vater, Sohn und Odem verlieren sich ganz in einer bloßen dreyfachen Selbstständigkeit Gottes. Ich sage, sie verlieren sich, denn Gott wird hier zu einem Wesen gemacht, das gleichsam drey Gestalten hat, und wo sind denn nun da die drey Personen. Wäre es möglich, daß ein Mensch drey Gestalten zugleich haben könnte, so würde in ihm doch nimmermehr jemand drey Personen aufsuchen, sondern es wäre eine einzige Person in drey Gestalten.

stalten. Und wenn es hoch käme, so spräche man: Er stellt drey Personen vor.

§. 116. Sind also Vater, Sohn und Odem drey selbstständige Dinge, nach dem nothwendigen Begriffe des menschlichen Verstandes §. 114. Und würden sich die drey göttlichen Personen gar verlieren, wenn man den Begrif von ihren Personen zu drey bloßen Arten von Selbstständigkeiten herabsetzen wollte, so sind wir verbunden die göttlichen Personen von wegen ihrer drey Nahmen für drey selbstständige Dinge zu halten. Und weil sie nach der Schrift die einige Gottheit besitzen und gebrauchen, wie eine einzige menschliche Person ihre menschliche Natur gebraucht, so müssen sie selbstständige Kräfte seyn.

§. 117. Giebt man insonderheit auf die persönlichen Eigenschaften Achtung, nach welchen der Sohn geburtmäßig vom Vater, und der heilige Geist odemmäßig vom Vater und Sohne ausgehen soll, wie uns die heilige Schrift sowohl ausdrücklich lehrt, als auch durch die Nahmen, Vater, Sohn und Odem uns noch aufmerksamer drauf macht, so wird man sich noch mehr daraus überzeugen können, daß die göttlichen Personen drey selbstständige Kräfte seyn müssen. Hier bitte ich aber meine Leser, alle ihre Vorurtheile so lange zu vergessen, bis sie den Beweis gelesen haben, damit sie alles, we-

nigstens als Problem ihrer strengsten Aufmerksamkeit würdig halten.

§. 118. Der Sohn wird vom Vater gezeugt, gebohren, oder geht seit Ewigkeit vom Vater aus, so lehrt die Schrift, und folglich geht der Sohn geburtsmäßig vom Vater aus. Ferner sagt sie vom heiligen Geiste, als von einem Odem, daß er ein Geist oder Odem Gottes sey, daß er ein Geist oder Odem des Vaters sey, daß er ein Geist oder Odem des göttlichen Sohnes sey, auch nennt die Schrift den heiligen Geist, einen Geist oder Odem aus Gott, einen Geist oder Odem der Lippen des Herrn, einen Geist oder Odem, aus dem Munde Christi, einen Geist oder Odem, der vom Vater ausgehet, auch beschreibt sie ihn als einen Geist oder Odem, der von Christo dem Sohne Gottes ausgehet: Jesus bließ seine Jünger an, und sprach: Nehmet hin den heiligen Geist ꝛc. Joh. 20. Folglich geht der heilige Geist odemmäßig vom Vater und Sohne aus.

§. 119. Hier wollen wir in Führung unsers Beweises den Anfang vom heiligen Geiste machen, weil solchergestalt meine nunmehr sehr auffallenden Behauptungen besser einleuchten werden. Der heilige Geist also soll auf Odemsart vom Vater und Sohne ausgehen.

§. 120. Geht der Odem durch den Mund des Menschen aus, so rührt sein Daseyn zunächst nicht von der ganzen Person des Menschen her,

sondern

sondern vom Leibe des Menschen, als dem zweyten Theil seiner Person, und zwar wird er eben damit ein selbstständiges Ding, denn er ist bey seinem Ausgange eine mit Körpertheilchen verknüpfte und also für sich bestehende Luft. Er ist aber auch bey eben diesem Ausgange etwas kräftiges, denn er kann, indem er durch unsern Mund ausgehet, die vor unserm Munde schwebenden Dinge in Bewegung setzen.

§. 121. Soll nun der heilige Geist nach dem 118. §. odemmäßig vom Vater und Sohne ausgehen; so muß sein Daseyn zunächst nicht von der ganzen Person des Vaters und Sohnes, sondern ebenfalls von einem Theile ihrer Person herrühren, der bey ihnen die Stelle eines gemeinschaftlichen Leibes vertritt, und welches soll nun dieser Theil seyn?

§. 122. Indem Paulus nach dem 87. 91. 92. §. den heiligen Geist in der Gottheit wohnen läßt, wie eine selbstständige Seele im menschlichen Leibe; so muß es einem Christen nicht nur leicht fallen, die einige Gottheit, welche nach der Schrift allen drey göttlichen Personen gemein ist, gleichsam für den gemeinschaftlichen Leib der drey göttlichen Personen anzunehmen; ja er ist nach dem Paulinischen Gleichnisse dazu genöthiget.

§. 123. Vertritt nun insonderheit die einige Gottheit die Stelle des Leibes vom Vater und Sohn; geht der Odem des Menschen zunächst nur von seinem Leibe aus, nicht aber von der ganzen Person desselben nach dem 120. §. und soll der heilige Geist auf Odemsart vom Vater und Sohn ausgehen, so muß er nothwendig zunächst nur von der gemeinschaftlichen Gottheit des Vaters und Sohnes ausgehen, und sein Daseyn muß zunächst nur von dieser Gottheit herrühren, wie das Daseyn eines ausgehenden Menschenodems zunächst nur von dessen Leibe herrührt.

§. 124. Wird der Odem bey seinem Ausgange aus dem Leibe des Menschen etwas selbstständiges §. 120. so muß der heilige Geist bey seinem Ausgange von der Gottheit des Vaters und Sohnes etwas selbstständiges werden. Ist der Odem bey seinem Ausgange etwas kräftiges, §. 120. so muß der heilige Geist bey seinem Ausge etwas kräftiges seyn. Mit einem Worte, er muß von der Gottheit des Vaters und Sohnes als eine zweyte und von der Gottheit verschiedene selbstständige Kraft ausgehen.

§. 125. Obgleich der Odem zunächst nur vom Leibe ausgehet, und von demselben sein Daseyn nimmt, so ist doch die Seele als die im Leibe wohnende selbstständige Kraft die würkende Ursache davon, indem sie durch den Gebrauch

ihrer körperlichen Kräfte dem Odem den Ausgang verschaft, und diese Würkungen der Seele auf ihre körperlichen Kräfte, womit sie dem Odem den Ausgang verschaft, nennen wir den Hauch. So verschaffen also Vater und Sohn durch unbegreifliche Würkung auf ihre gemeinschaftliche Gottheit dem heiligen Geiste den Ausgang aus ihrer Gottheit. Daher der heilige Geist in der Schrift oft als ein Geist oder Odem Gottes und des Herrn beschrieben wird.

Indem aber der heilige Geist von der Gottheit des Vaters und Sohnes ausgehet, so nimmt er die ganze Gottheit des Vaters und Sohnes an sich, wie ein Menschenodem bey seinem Ausgange Theile unsers Leibes an sich nimmt. Und dieses wäre also doch etwas zur Erläuterung des geheimnißvollen Ausganges des heiligen Geistes vom Vater und Sohn, obgleich nicht viel.

§. 126. Der göttliche Sohn geht nach dem 118. §. geburtsmäßig vom Vater nur allein aus. Geht ein Sohn vom Vater aus, so rührt sein Daseyn unmittelbar von der ganzen Person des Vaters her. Von der Seele des Vaters geht die Seele des Sohnes als eine zweyte selbstständige Kraft aus, und vom Leibe des Vaters geht der Leib des Sohnes als ein zweyter Leib aus.

§. 127. Soll nun der göttliche Sohn geburtsmäßig vom göttlichen Vater ausgehen, so

muß nothwendig sein Daseyn unmittelbar von der ganzen Person des göttlichen Vaters herrühren.

§. 128. Von der Gottheit des Vaters kann er nicht als eine zweyte selbstständige Kraft ausgehen, sonst wäre sein Ausgang nur odenmäßig, wie des heiligen Geistes seiner, aber nicht geburtsmäßig; und zudem so würde das Daseyn des Sohnes auf solche Art nicht unmittelbar von der ganzen Person des Vaters, sondern nur von einem Theile seiner Person zunächst herrühren, weil die Gottheit nach Pauli Gleichniß, die Stelle des Leibes der göttlichen Personen vertritt.

§. 129. Kann aus diesen beyden Gründen der Sohn nicht von der Gottheit des Vaters ausgehen, so muß nothwendig zur Person des Vaters noch etwas zu rechnen seyn, wovon er als eine zweyte selbstständige Kraft ausgehen kann.

§. 130. Dasjenige, wovon etwas geburtsmäßig ausgehen soll, muß etwas selbstständiges und kräftiges seyn, soll also noch außer der Gottheit etwas zur Person des Vaters gerechnet werden, wovon der Sohn geburtsmäßig ausgehen kann; so muß es ebenfalls etwas selbstständiges und kräftiges seyn. Folglich muß der Vater in der Gottheit, von dem der Sohn geburtsmäßig ausgehen soll, zuvörderst eine von der Gottheit unter-

unterschiedene selbstständige Kraft seyn, welche mit seiner Gottheit verbunden, die ganze Person des Vaters ausmacht.

§. 131. Soll aber das Daseyn des göttlichen Sohnes unmittelbar von der ganzen Person des Vaters herrühren, ohne daß der Sohn von der Gottheit des Vaters ausgehet; so muß er wenigstens bey seinem geburtsmäßigen Ausgange vom Vater sogleich in den Besitz der Gottheit seines Vaters kommen, und so rührt das Daseyn des Sohnes als einer göttlichen Person unmittelbar von der ganzen Person seines Vaters her, wie das Daseyn des heiligen Geistes als einer göttlichen Person zunächst von der Gottheit herrührt, indem auch dieser bey seinem Ausgange von ihr zugleich in den Besitz derselben kommt.

So leitet auch die heilige Schrift das Daseyn des göttlichen Sohnes unmittelbar von der ganzen Person des Vaters ausdrücklich her, wenn sie ihn das Ebenbild von der hypostasi, das ist, von der ganzen Person des Vaters nennt. Hebr. 1, 3. Und da hingegen die Schrift den heiligen Geist niemals ein Ebenbild von der ganzen Person des Vaters und Sohnes nennt, so ergiebt sichs, daß dieser nicht wie der Sohn von der ganzen Person des Vaters, noch von der ganzen Person des Sohnes als eine göttliche Person sein Daseyn unmittelbar erhält, sondern zunächst

nächst nur von der Gottheit des Vaters und Sohnes.

§. 132. Dasjenige selbst aber, was geburtsmäßig von einem ausgehet, muß ordentlicher Weise eben sowohl etwas selbstständiges und kräftiges seyn, als dasjenige, wovon es ausgehet. Gehet nun der Sohn Gottes vom Vater als von einer selbstständigen Kraft geburtsmäßig aus; so muß er ebenfalls wie der Vater eine von der Gottheit verschiedene selbstständige Kraft seyn.

§. 133. Eine selbstständige Kraft, welche von einer erstern ausgehet, muß bey ihrem Ausgange eine zweyte selbstständige Kraft werden; geht nun der Sohn Gottes von der selbstständigen Kraft des Vaters aus, so muß er ebenfalls als eine zweyte aus ihr hervorkommen. Das wäre also etwas zur Erläuterung der göttlichen Zeugung, obgleich nicht viel.

§. 134. Daß übrigens der Sohn von der selbstständigen Kraft des Vaters ausgehet, hingegen der heilige Geist zunächst von der Gottheit des Vaters und Sohnes; dieses bestätiget die heilige Schrift damit, daß sie zwischen dem Vater und Sohn eine persönliche Verbindung lehrt, aber zwischen dem heiligen Geiste und den erstern beyden Personen nur eine wesentliche Verbindung.

§. 135.

§. 135. Von den ersten beyden Personen sagt die Schrift: Der Vater ist im Sohne, und der Sohn im Vater. Joh. 14, 10. 11. Aber niemals sagt sie: Vater und Sohn sind im heiligen Geiste, sondern sie beschreibt blos den heiligen Geist als eine Person, die in der gemeinschaftlichen Gottheit des Vaters und Sohnes ist.

§. 136. Was man wider das Herkommen einer selbstständigen Kraft aus der andern einwenden möchte, kann bey weitem nicht so wichtig seyn, daß es die Begriffe aufheben sollte, wozu uns die Schrift nöthiget, wenn sie uns den geburtsmäßigen Ausgang des Sohnes vom Vater und den odemmäßigen Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohn lehret.

§. 137. Freylich wenn man einmal kräftige Monaden träumet, so ist ihre Fortpflanzung widersprechend. Denn aus einem einfachen vom Körper abstrahirten Dinge kann unmöglich ein zweytes hervor kommen, weil jenes kein Theilchen hergeben kann, um eine zweyte Monade zu wege zu bringen. Giebts aber selbstständige Kräfte, wie ich nach dem 66 - 70. §. dargethan habe, so kann, ohne der Kraft etwas abzunehmen, aus ihr eine zweyte Kraft entstehen. Dieses hat man wenigstens kein Recht zu läugnen, so lange man sich nicht rühmen kann, die ganze Fähigkeit einer Kraft durch und durch einzusehen.

§. 138. So entsteht doch sogar aus der körperlichen Flammenkraft eine zweyte Flamme, und sobald man will, viel tausend Flammen aus einer einzigen, ohne daß der erstern nur das geringste abgehet. Will man sagen, die Flamme ziehe zur Ersetzung des Abganges sogleich wieder neue Feuertheilchen aus dem Tochte oder aus der Luft an sich, so kann weder das erste noch das andere seyn. Denn wenn die Flamme sie aus dem Tochte an sich zöge, so müßte das Tocht so geschwinde weglodern, als man Lichter zu hundert und tausenden in wenig Minuten von ihr anzündete, aber dieses erfolgt nicht. Müßte die Flamme nach einem Naturgesetz viele Feuertheilchen aus der Luft mit heftiger Geschwindigkeit an sich ziehen, um einen starken Abgang wieder zu ersetzen, so könnte sie die Anziehung der Feuertheilchen aus der Luft nicht nach Belieben unterlassen, sondern müßte vermöge des Naturgesetzes, das nemliche thun, wenn auch keine Lichter von ihr angezündet würden, und so müßte eine jede Flamme im Kurzen zu einem großen Feuerballe werden; aber auch dieses geschieht nicht. Vielmehr nimmt die Flamme nach und nach ab, so wie ihr Tocht sich nach und nach abzehrt, ohne daß ihr eine Nahrung aus der Luft zufließet. Kurz so lange die Flamme am frischen Tochte haftet, so bleibt sie sich in ihrer Größe stets gleich, wenn man gleich im Kurzen eine ungeheure Menge Lichter von ihr anzündete,

und

und ohne daß ein Ersatz des Abgegangenen zu denken möglich wäre, folglich kann man nicht behaupten, daß sie von ihren Theilchen etwas verliere. Büßet aber eine Flamme nichts ein, wenn gleich andere Flammen von ihr entstehen, so kann man mit gleichem Rechte behaupten, daß aus einer selbstständigen Kraft eine zweyte entstehen kann, ohne daß der erstern etwas abgehet.

§. 139. Daß von der Seele eines Vaters, als von einer selbstständigen Kraft, eine zweyte Seele als eine zweyte selbstständige Kraft würklich entstehet, müssen wir glauben, wenn wir gleich davon nichts verstehen. Denn Schrift und Erfahrung sagen es, daß ein Vater den Sohn zeuget, und folglich muß Seele von Seele, wie Leib von Leib herrühren. Und wenn nach der Schrift sogar sittliches Verderben, welches hauptsächlich in der Seele liegt, nach Davids und Christi Ausspruch, Ps. 51, 7. Joh. 3, 6. mit dem Menschen zugleich in die Welt gebohren wird; so muß nothwendig Seele von Seele kommen. Es mag nun von uns verstanden werden oder nicht, so wird damit nichts abgeändert.

§. 140. Ist nun nichts widersprechendes darinnen, daß eine selbstständige Kraft aus der andern entstehen kann und lehrts sogar die Schrift, so kann man aus einer vorgeblichen Unmöglichkeit keine Gelegenheit nehmen, die schriftmäßi-

ge Wahrheit zu bezweifeln, daß der Sohn Gottes von der selbstständigen Kraft des Vaters als eine zweyte selbstständige Kraft hervor gehe.

§. 141. Daß der heilige Geist aber von der Gottheit als eine zweyte selbstständige Kraft ausgehe, könnte dennoch gewissermaßen bezweifelt werden. Denn dieses sind Kräfte von sehr ungleicher Art. Die Gottheit ist eine Kraft voll Leben und Vernunft, in ihr liegt unendlicher Verstand und unendliche Willensfreyheit. Hingegen der heilige Geist, in sofern er von der Gottheit unterschieden ist, ist eine Kraft ohne Geistesvollkommenheiten. Wofern nun allein Dinge gleicher Art von einander herkommen können; so ist die Frage, ob man den Ausgang des heiligen Geistes von der Gottheit, als gewisse Wahrheit, annehmen kann?

§. 142. Bey diesem Einwurf vermengt man offenbar den geburtsmäßigen Ausgang mit dem odemmäßigen. Das ist und bleibt ewige Wahrheit, daß nur Dinge gleicher Art geburtsmäßig das Daseyn einander geben, und von einander haben. Hieraus folgt aber in Rücksicht auf den heiligen Geist weiter nichts, als daß er nicht geburtsmäßig von der Gottheit ausgehet, so wenig ein Odem geburtsmäßig aus unserm Leibe kommt. Denn das Daseyn des heiligen Geistes rührt nicht unmittelbar von einer

ner ganzen Person her, wie das Daseyn eines göttlichen oder menschlichen Sohnes, sondern zunächst von der Gottheit, welche die Stelle des Leibes der göttlichen Personen vertritt. Daher verhält sichs mit dem Daseyn des heiligen Geistes, wie mit dem Daseyn eines Odems. Bey einem odemmäßigen Ausgang kommt nicht ein Ding gleicher Art aus unserm Leibe, sonst müßte, so oft wir einen Odem von uns geben, ein Menschenleib aus unserm Munde gehen: Sondern ein Ding ungleicher Art kommt bey dieser Art des Ausgangs aus unserm Leibe, und das ist eine selbstständige Luft ohne Menschenleib. So kommt bey dem odemmäßigen Ausgange des heiligen Geistes nicht eine zweyte Gottheit hervor, sondern eine selbstständige Kraft ohne geistige Gottheit: ob er wohl bey diesem Ausgange zugleich die ganze Gottheit mit an sich nimmt, wie der Odem bey seinem Ausgange etwas von unserm Leibe an sich nimmt.

§. 143. Auch könnte man wider den Ausgang der göttlichen Personen noch diesen Einwand machen: wenn die selbstständige Kraft des Sohnes aus der selbstständigen Kraft des Vaters entstanden ist, und die selbstständige Kraft des heiligen Geistes aus der Gottheit des Vaters und Sohnes entstanden ist, so müssen der Sohn und der heilige Geist jünger seyn als der Vater, und können nicht mit ihm von gleicher Ewigkeit seyn. Aber hierauf setze ich folgende Fragen

statt der Antwort: 1) Ob denn der göttliche Vater heute oder gestern erst den Anfang zum Denken und Wollen gemacht hat? 2) Ob denn sein Denken und Wollen nicht von Ewigkeit her Folgen gehabt haben kann? Da man mir auf diese Fragen unmöglich eine widrige Antwort geben kann, so schließe ich so: hat der göttliche Vater von Ewigkeit gedacht und gewollt, und kann sein Denken und Wollen von Ewigkeit Folgen gehabt haben, so kann er von Ewigkeit gedacht und gewollt haben, daß von seiner selbstständigen Kraft eine zweyte als ein Sohn von ihm ausgehen solle, und der geburtsmäßige Ausgang des Sohnes kann von Ewigkeit her die Folge davon gewesen seyn. Hieraus schließe ich noch weiter: kann der Sohn von gleicher Ewigkeit mit dem Vater seyn, so kann er mit dem Vater von Ewigkeit gedacht und gewollt haben, daß von ihrer gemeinschaftlichen Gottheit eine zweyte selbstständige Kraft ausgehen solle, und der odemmäßige Ausgang des heil. Geistes kann seit Ewigkeit die Folge davon gewesen seyn. Hieraus schließe ich noch weiter: kann der Ausgang des heiligen Geistes von Ewigkeit bestanden haben, so kann der heilige Geist mit Vater und Sohn von gleicher Ewigkeit seyn. Und die Schrift lehrt, daß es würklich also sey. Mich. 5, 2. Hebr. 9, 2.

§. 144. Endlich könnte man einwenden: wenn der Sohn und der heilige Geist immer

noch ausgehen, so sind sie noch keine vollständigen Kräfte. Denn so lange ein Vater einen Sohn zeugt, so ist er noch nicht vollständig da, und so lange wir noch dem Odem den Ausgang verschaffen, so ist er noch nicht vollständig da. Aber der Einwand will noch weniger sagen, als der vorige. So wie der Ausgang des Sohnes und heiligen Geistes keine Entstehung ist, die einen Anfang hat, so kann sie auch nicht als eine Entstehung angesehen werden, die nach und nach zur Vollständigkeit gebracht werden müßte, sondern der Ausgang des Geistes und Sohnes ist die Art, wie ihr ewig vollständiges Daseyn seinen immerwährenden Grund in einer vorauszusetzenden Ursache hat, und mit der vorausgesetzten Ursache in immerwährender Vereinigung bleibt.

§. 145. Das Daseyn des Sohnes hat seinen immerwährenden Grund unmittelbar in der ganzen Person des Vaters, und so bleibt er auch unaufhörlich mit dem Vater vereiniget, wie ein Zweig, der vom Aste ausgeschlagen ist, seinen immerwährenden Grund in dem Aste hat, und mit demselben ununterbrochen verbunden bleibt. Desgleichen hat das Daseyn des heiligen Geistes seinen immerwährenden Grund in der Gottheit des Vaters und Sohnes, und so bleibt er auch unaufhörlich mit der Gottheit vereiniget, wie ein Ast, der vom Stamme ausgeschlagen ist, seinen

immerwährenden Grund im Stamme hat, und mit demselben ununterbrochen verbunden bleibt.

§. 146. Denn ich bin immer der Meynung gewesen, daß das Gleichniß von einem Baume mit drey Aesten das beste Sinnbild von der Dreyeinigkeit geben könnte, ob ich mich gleich nicht erinnern kann, daß es jemals gebraucht worden wäre. Ich habe es schon in dem 80. §. angeführt, wo ich es in der Absicht wählte, um den gemeinschaftlichen Gebrauch zu erläutern, den die göttlichen Personen von ihrer einigen Gottheit machen, wie drey Aeste, die einen gemeinschaftlichen Stamm benutzen. Hier aber führe ich es in der Absicht an, um das Verhältniß zu erläutern, welches zwischen den drey göttlichen Personen unaufhörlich fortdauert. Man stelle sich also einen einzigen Baumstamm vor, dieser soll die einige Gottheit abbilden. Auf diesem Stamme zeichnet sich ein Ast durch seinen geraden und starken Wuchs aus, der mag den göttlichen Vater abbilden, welcher die Gottheit eigenthümlich besitzt, und also in der natürlichen Ordnung die erste Person in der Gottheit ist. Von dem geraden und starken Aste geht ein zweyter Ast aus, der von dem erstern ausgeschlagen ist, und dieser zweyte Ast mag den vom Vater ausgehenden Sohn Gottes als die zweyte göttliche Person abbilden. Endlich gehet noch an der Seite des Stammes, welcher die Gottheit vorstellen soll,

ein

ein dritter Ast aus, der vom Stamme ausgeschlagen ist, und dieser mag den von der Gottheit des Vaters und Sohnes ausgehenden heiligen Geist abbilden, welcher die dritte göttliche Person ist.

§. 147. Will man aber ein Sinnbild haben, wodurch die drey göttlichen Personen, ohne genaue Rücksicht auf ihre gegenseitigen Verhältnisse, nur als verschiedene göttliche Personen, die verschiedentlich würken, mit mehrer Deutlichkeit vorgestellt werden sollen: so nehme man einen Aepfelstamm an, von dem ein Borsdorfer Ast gerade in die Höhe geht. An die Seite dieses Astes setze man ein Auge von einem Stettiner-Baume, so wird dieses Auge als ein Stettiner Ast vom Borsdorfer Aste ausgehen. Hierauf setze man in die Seite des Stammes ein Auge von einem Renetten-Baume, so wird dieses Auge von dem Stamme als ein Renetten Ast ausgehen. Und nun hat man das Sinnbild der Dreyeinigkeit auf folgende Art zu erklären. Der einige Aepfelstamm ist die Gottheit. Der Borsdorfer Ast ist die erste göttliche Person, der Vater. Der vom Borsdorfer Ast ausgehende Stettiner Ast, ist der vom Vater ausgehende Sohn. Der von der Seite des Stammes ausgehende Renetten Ast ist der von der Gottheit des Vaters und Sohnes ausgehende heilige Geist. Ein jeder Ast des Stammes hat seinen eignen Nahmen, so hat eine jede göttliche

liche Person ihren eignen Nahmen. Ein jeder Ast trägt seine eignen Früchte, so bringt eine jede göttliche Person ihre eignen Werke hervor. Ein jeder von den drey Aesten ist mit seinem Stamme ein wahrer Baum, und ist doch nur ein Baum; so ist jede von den drey göttlichen Personen in Verbindung mit ihrer Gottheit ein wahrer Gott, und ist doch nur ein Gott. Der einzige Baum ist zugleich ein Borsdorferbaum; ein Stettiner-Baum, ein Renetten-Baum; so ist der einige Gott zugleich ein Gott Vater, ein Gott Sohn und ein Gott heiliger Geist.

§. 148. Dieses Gleichniß aber, wie auch das vorige könnte man freylich nicht geben, wenn man nicht statt der drey Selbstständigkeiten Gottes drey selbstständige Kräfte in Gott annehmen wollte. Denn die drey Aeste des Baumes verhalten sich gegen ihren Stamm nicht als Arten der Selbstständigkeit, sie sind kein bloßes mannigfaltiges Daseyn ihres Stammes, sondern sie verhalten sich gegen ihren Stamm wie gleichsam selbstständige Dinge, denn sie können wenigstens auch ohne Stamm als etwas daseyendes gedacht werden. Und das mag auch wohl die Ursache seyn, warum dieses Gleichniß als das passendeste unter andern allen doch niemals von unsern Theologen gebraucht worden ist.

§. 149. Nun ist es Zeit, meinen Beweis zusammen zu suchen, damit der Leser bey dieser Ausschweifung nicht etwan den Faden verliehrt.

Die-

Dieser dritte Beweis, war aus den Benennungen und Eigenschaften der göttlichen Personen genommen, und theilte sich in zwey besondere Beweisthümer, wovon der erstere sich auf die Nahmen Vater, Sohn und Odem gründete, welche Nahmen nach der nothwendigen Idee, nicht auf ein einziges Ding, sondern auf drey ganz verschiedene Dinge gehen, wovon ein jedes für sich bestehet. §. 113-116.

§. 150. Der andere besondere Beweisthum, der zum dritten Hauptbeweise gehört, gründet sich insonderheit auf die persönlichen Eigenschaften der göttlichen Personen und ist weitläuftiger: hat auch wieder seine besondern Glieder, §. 118.

§. 151. Der heilige Geist geht odemmäßig vom Vater und Sohne aus. §. 118. Der Odem geht als eine selbstständige Kraft zunächst von dem Leibe als dem zweyten Theile einer menschlichen Person aus. §. 120. So geht der heilige Geist von der Gottheit aus, welche die Stelle des Leibes vom Vater und Sohne vertritt. §. 121-123. Folglich muß er eine zweyte und von der Gottheit verschiedene selbstständige Kraft seyn. §. 124.

§. 152. Der Sohn Gottes gehet geburtsmäßig vom Vater allein aus nach §. 119. Gehet ein Sohn vom Vater aus, so rührt sein Daseyn von der ganzen Person seines Vaters unmittelbar her. §. 126. So muß auch das Da-

seyn des göttlichen Sohnes von der ganzen Person des göttlichen Vaters unmittelbar herrühren nach §. 127. Von der Gottheit des Vaters kann er nicht zunächst ausgehen, weil sein Ausgang nicht odemmäßig ist, und in solchem Falle sein Daseyn nicht unmittelbar von der ganzen Person des Vaters herrühren würde §. 128. folglich muß zur Person des Vaters auser der Gottheit noch etwas gehören, wovon der göttliche Sohn geburtsmäßig ausgehen kann. §. 129. Dergleichen Ausgang setzt etwas selbstständiges und kräftiges voraus; folglich muß der Vater, in sofern der Sohn von ihm geburtsmäßig ausgehet, eine selbstständige Kraft seyn. §. 130. Uebrigens muß der Sohn durch diesen Ausgang in den Besitz der Gottheit seines Vaters kommen, damit sein Daseyn von der ganzen Person des Vaters herrühret. §. 131.

§. 153. Was geburtsmäßig von einem andern ausgehet, das muß so selbstständig und kräftig seyn, als dasjenige, wovones ausgehet, und ists eine selbstständige Kraft, so muß das ausgehende eine zweyte selbstständige Kraft werden. Nun geht der Sohn von der selbstständigen Kraft des Vaters geburtsmäßig aus, also muß er eine zweyte selbstständige und von der Gottheit verschiedene Kraft seyn. §. 132. 133.

§. 154. Daß der Sohn eine vom Vater ausgehende Kraft ist, wenn hingegen der heilige Geist als eine solche zunächst nur von der Gott-

heit

heit ausgehet, bestätiget die Schrift, indem sie zwischen dem Vater und Sohn eine persönliche Verbindung lehrt, zwischen dem heiligen Geist aber und den erstern beyden Personen eine nur wesentliche Verbindung. §. 134. 135.

§. 155. Dem Ausgange einer selbstständigen Kraft von der andern steht nichts im Wege, und ihre Möglichkeit läßt sich erläutern §. 136-148. Folglich bleibt der Schluß vom Ausgang des Sohnes und heiligen Geistes auf das Daseyn dreyer selbstständigen Kräfte in der Gottheit feste stehen.

§. 156. Läßt sich nun nach meinem dreyfachen Beweise die Dreyeinigkeit Gottes nicht anders, als mit der Idee von drey selbstständigen Kräften glauben; sind nach Pauli Sinne die göttlichen Personen in der Gottheit wie selbstständige Seelen im Leibe; und führen die persönlichen Nahmen und Eigenschaften der göttlichen Personen den Begrif von selbstständigen Kräften nothwendig mit sich: so müssen die drey göttlichen Personen drey selbstständige Kräfte seyn, welche die einige Gottheit gemeinschaftlich besitzen und gebrauchen.

§. 157. Nun da ich glaube, daß ich meine Leser zum Theil gewonnen, so werde ich ohne ihre Ueberzeugung von der Wahrheit wankend zu machen, den letzten Einwurf wider meine Idee von drey selbstständigen Kräften in der

Gottheit als eine kleine Zugabe am Schluß meiner Abhandlung hinten nachbringen können.

§. 158. Gerhard der berühmte Theologe spricht: Die göttlichen Personen zusammen genommen, sind vom göttlichen Wesen nicht unterschieden, sonst würde statt der Dreyeinigkeit eine Viereinigkeit eingeführt. Der Vorwurf würde mich treffen, wenn ich vier gleiche Dinge in Gott für eins ausgeben wollte. Entweder ich müßte, wie Valentinus Gentilis that, drey Gottheiten zusammen in eine vierte Gottheit setzen, oder ich müßte vier göttliche Personen als ein Göttergeschlecht einen Gott nennen, wie man das ganze Menschengeschlecht den Menschen nennt: oder ich müßte sonst die göttliche Natur aus, Gott weiß, was für vier Stücken zusammen setzen, so könnte man mir den Vorwurf machen, daß ich eine Viereinigkeit statt der Dreyeinigkeit annähme. Allein ich habe nur eine Gottheit angenommen, die drey göttlichen Personen habe ich sorgfältig von der Gottheit unterschieden als Kräfte ohne Geistesvollkommenheiten, und die Gottheit habe ich als die vollkommenste geistige Natur ohne Stücken geschildert.

§. 159. Wahr ist es, nach meiner Idee von der Dreyeinigkeit kann man ein geviertes in Gott zählen, nemlich 1) die selbstständige Kraft des Vaters, 2) die selbstständige Kraft des Sohnes, 3) die selbstständige Kraft des heiligen Geistes, 4) die Gottheit. Noch mehr, ich

behaupte

behaupte sogar, daß die Gottheit ebenfalls eine selbstständige Kraft ist, wie ein jeder Geist eine dergleichen Kraft ist. Folglich behaupte ich würklich vier selbstständige Kräfte in Gott, und sage sogar ohne Bedenken, daß die Gottheit etwas viertes noch ausser den göttlichen Personen ist, wie Gentilis sagt.

§. 160. Aber wenn ich behaupte, daß die Gottheit eine selbstständige Kraft ist, so ist ihre Selbstständigkeit blos wesentlich, wie die Selbstständigkeit der Menschheit Jesu; das ist, sie ist als ein vernünftiges Wesen in ihrer Vollständigkeit da; sie ist kein abgebrochenes Stück, keine Eigenschaft, keine anklebende Kraft. Deswegen aber hat sie noch keine persönliche Selbstständigkeit in sich selbst, wie wir Menschen zugleich mit unserer vernünftigen Natur haben, und welche darinnen bestehet, daß ein jeder Mensch bey seinem vollständigen Daseyn auch für sich willkührlich handelt. Dieses thut die Menschheit Jesu nicht, welche der selbstständige Sohn Gottes besitzt und gebraucht, und dieses thut auch die Gottheit nicht, welche drey Personen im Besitz haben und gebrauchen. Folglich fehlt doch der Gottheit, wenn sie gleich eine wesentliche Selbstständigkeit hat, dennoch die persönliche Selbstständigkeit. Folglich sind doch die vier selbstständigen Kräfte in Gott bey weitem noch nicht von gleicher Art. Denn nur die drey Personen haben die persönliche Selbstständigkeit,

digkeit, aber die Gottheit hat nur die wesentliche Selbstständigkeit, bey welcher sie nicht die mindeste willkührliche Handlung für sich verrichtet. Folglich kann man mir nicht einmal eine Vierfältigkeit Schuld geben, wozu vier Dinge von gleicher Art gehören, geschweige eine Viereinigkeit.

§. 161. Ferner ist mirs noch nicht eingefallen zu sagen, daß die Gottheit mit den drey selbstständigen Kräften, die sie als Personen besitzen, ein einziges Ding sey: denn das können sie nicht seyn, und eben darum, weil es vier verschiedene Dinge sind und nicht eins. Auch soll mirs nicht einfallen zu sagen, daß die Gottheit mit ihren drey Personen zusammen genommen nur einen Gott ausmache. Denn die Personen gehören nicht als Theile zur Gottheit, sondern sind als ihre Besitzer von ihr verschieden, und folglich können sie auch nicht mit der Gottheit zusammen genommen einen einigen Gott ausmachen. Wo soll also nach meiner Idee die Viereinigkeit herkommen? Wohl aber behaupte ich, daß die drey selbstständigen Kräfte als Personen die einige Gottheit besitzen, und daß sie folglich nicht als Theile eines Ganzen, sondern als Besitzer von der ganzen einigen Gottheit sowohl vereiniget, als einzeln betrachtet, der einige wahre Gott sind. Und das ist eine Dreyeinigkeit. Denn so ist Gott dreyfaltig in Personen, und einig im Wesen, wie unsere Augspurgische Confession lehrt. Artikel 1.

Fünf=

Fünfte Abhandlung.

Vertheidigung

meiner

Idee von der Dreyeinigkeit

wider Einwürfe.

Bester Freund!

Für das Compliment, in meiner Schrift vom Geheimnisse der Dreyeinigkeit viel gedachtes, geprüftes und aufklärendes gefunden zu haben, danke ich Ihnen auf das verbindlichste, weil ich dasselbe für keine leere Schmeicheley halte, und seichte zu denken, doch nichts rühmliches für mich wäre. Daß Sie meine Schrift ganz gelesen haben, glaube ich; denn ihre Anmerkungen überzeugen mich davon. Daß Sie ohne Zurückhaltung Anmerkungen über Stellen gemacht haben, darinnen Sie nicht ganz einstimmig mit mir gedacht haben, erkenne ich für eine Gefälligkeit, die größer ist, als Sie sich vielleicht vorstellen; denn damit haben Sie mich genöthiget, meine Einfälle in eine schärfere Prüfung zu ziehen. Und daß ich dieses würklich gethan, werden Sie aus meiner Antwort auf Ihre Anmerkungen schließen können. Hier ist sie.

1) Von der Möglichkeit und Würklichkeit selbstständiger Kräfte.

§. 1. Darüber habe ich meine Meynung in der ersten Abhandlung §. 66-69. angegeben. Und in der vierten Abhandlung §. 66-70. habe

ich

ich sie noch vollständiger vorgetragen. Meine Gründe sind: 1) weil alle diejenigen Kräfte, welche als Bestandtheile in ihren Subjekten liegen, von ihren Subjekten verschieden sind. 2) Weil insonderheit von körperlichen Kräften bekannt ist, daß sie von ihren Subjekten abgesondert und zu einem selbstständigen Dinge werden können. 3) Weil insonderheit von geistigen Kräften bekannt ist, daß sie ohne Zuthuung eines einfachen Subjektes, welches man Monade nennt, vollkommen würksam sind. 4) Weil sichs nicht glauben läßt, daß Gott die geistigen Kräfte zum Ueberfluß in eine Monade eingeschlossen haben soll. 5) Weil mir die Schrift die Geister nur als Kräfte beschreibt, ihnen aber weder Körper noch Monaden zu Subjekten beylegt. Diese fünf Gründe für die Möglichkeit und Würklichkeit der selbstständigen Kräfte habe ich in den jetzt angezogenen Paragraphen der ersten und vierten Abhandlung alle angegeben und erörtert, obgleich nicht in der hierstehenden Ordnung. Insonderheit haben Sie nur wider den zweyten Grund excipirt, übrigens aber alle zusammen für unzureichend erklärt, durch die Einwendungen, die Sie gemacht haben. Ich hoffe aber Ihre Einwendungen zu beantworten, und zugleich meine Gründe noch einleuchtender machen zu können.

§. 2. 1. Einwendung. Kraft bestehet nicht für sich selbst, sondern nur in einem Subjekte.

2. Ei-

2. Eine selbstständige Kraft läßt sich nicht denken, wohl aber ein selbstständiges Wesen, das Kraft hat und braucht. Die vorgeblichen körperlichen Kräfte, welche man aus ihren Subjekten ziehet, sind nicht Kräfte, sondern nach einem richtigern physikalischen Ausdrucke geistige Bestandtheile ihres Subjektes.

3. Ist kein Beyspiel, so bekannt, zu zeigen von einer geistigen Kraft, die ohne ein vorauszusetzendes Subjekt existire, oder von ihrem Subjekte abgesondert sey.

Ich denke den Sinn Ihrer Einwendungen bey wenig veränderten Worten doch nicht etwann unrichtig angegeben zu haben? Also nun die Antwort.

§. 3. I. „Kraft bestehet nicht für sich selbst, „sondern nur in einem Subjekt." Antwort: a) Dieser Satz ist doch ganz ohne Zweifel von der sinnlichen Erfahrung hergenommen? und bezieht sich auch blos auf den natürlichen Zustand, darinnen wir die Dinge sehen, in welchen die Kräfte liegen. Und in so weit ist er über alle Einwürfe erhaben, denn ich so wenig, als andere Menschen, habe jemals eine Creatur gesehen, die in der ihr anerschaffenen Natur pur lauter Kraft gewesen wäre.

§. 4. b) Soll aber dieser Satz Schlußweise auf Dinge gezogen werden, die kein Gegenstand sinnlicher Erfahrungen sind, so ist der Abstand zu groß, als daß man von sinnlichen Dingen auf unsinnliche einen sichern Schluß machen könne, disparatorum est dispar ratio. Alle Dinge, die wir sehen, sind Körper. Sollen diese Kräfte haben, so müssen die Kräfte freilich in den Körpern als in ihren Subjekten liegen. Aber nun giebts Geister, zu deren Natur nichts Körperliches gehört, weil sie den Körpern gerade entgegen gesetzt sind. Diese Geister sollen kraftvolle Wesen seyn, wie uns die Schrift lehrt, und wie wir auch aus ihren Würkungen schließen können. Wer sagt uns aber, wie es mit ihren Kräften stehet? ob diese auch in ein Subjekt eingeschlossen sind? Die Schrift beobachtet ein tiefes Stillschweigen, und wir sehen sie nicht, wie sie an sich selber sind. Würden sie aber wohl darum keine kraftvollen Wesen seyn, wenn ihre Kräfte nicht auch in ein gewisses Subjekt eingeschlossen wären, wie körperliche Kräfte in einen Körper? Antworten Sie mir einmal auf diese Frage. —

§. 5. Aber werden Sie sagen: „ihre Kräfte müssen doch mit einander verbunden seyn, wie die Kräfte in einem Körper.“ Eben so wohl, das gebe ich zu; aber wird denn dazu noch ein besonderes Subjekt nöthig seyn, welches die

Kraft zusammen hält? Und kann nicht eben so-wohl Kraft an Kraft gefügt seyn, als bey einem Körper Glied an Glied? jener Erfahrungssatz kann also wider die Selbstständigkeit der Geistes-kräfte ganz und gar nicht genutzt werden.

§. 6. II. „Eine selbstständige Kraft läßt „sich nicht denken, wohl aber ein selbstständiges „Wesen, das Kräfte hat und braucht?“

Antw. Wofern das wahr wäre, daß eine selbstständige Kraft sich nicht denken ließe, so hätten Sie gewonnen. Und fürwahr, Sie haben mächtige Partheyen von scharfsinnigen Philosophen auf Ihrer Seite, von Aristoteles Zeiten an, bis in unsern Wolfianischen Periodus. Denn eben die vermeyntliche Undenkbarkeit mochte die Ursache seyn, warum man einen Geist wie den andern in das enge Gefängniß einer Monade einkerkerte. Dem ohngeachtet getraue ich mir dennoch zu siegen. Zumal da ich nicht so ganz verlassen bin. Sie wissen wohl, daß die Crusianische Philosophensekte, welche die stärkste in Sachsen war, schon lange vor mir die Existenz selbstständiger Kräfte statuirt hat, und eben darinn die Idee eines Geistes setzte. Welcher Meynung auch viel scharfdenkende Gelehrte ergeben waren, und ohnstreitig auch noch sind. Denn Crusius sein Anhang kann noch nicht ausgestorben seyn, da sein Körper vielleicht noch nicht ganz verweset ist. Wenn Sie also nun mit Ih-

rer Parthey die Selbstständigkeit der Kräfte für etwas undenkliches halten, so stelle ich Ihnen sogleich den scharfsinnigen Crusius mit allen seinen Anhängern entgegen, denen diese Meynung viel denkbarer vorkam als belebte Monaden. Und wenn gleich Ihre Parthey überhaupt stärker ist, als die meinige, so giebt doch dieser Umstand kein Recht zu triumphiren. Denn in gelehrten Streitigkeiten wissen wir von dem Gesetze: plurima vota valent, ganz und gar nichts. Jedoch ists auch nicht Brauch, daß gelehrte Streiter einander mit Armeen entgegen ziehen. Hier ists Sitte, daß wir einander mit Erläuterungen verständigen und durch Gründe überzeugen. Und so will ich denn gegen Ihre vorgebliche Undenkbarkeit diesen Weg versuchen.

§. 7. Was sich nicht denken lässet, ist nach der gewöhnlichen Art zu reden, entweder etwas unzuvermuthendes, aber so redet der philosoph nicht; oder es ist mit dunkeln und undeutlichen Begriffen verknüpft, dieses heißt aber nach der richtigen philosophischen Art zu reden, etwas schwer zu denkendes; oder es ist mit widersprechenden Begriffen verknüpft, und dieses heißt in der philosophischen Sprache etwas undenkbares. Soll nun eine selbstständige Kraft undenklich seyn, so müßte sie in sich selbst widersprechend seyn. Und dieses ist hier die Sache, worauf alles ankommt, und worauf auch meine Untersuchung gerichtet seyn soll.

§. 8. Den Begriff von Selbstständigkeit habe ich schon in der vierten Abhandlung §. 5-15. weitläuftiger erörtert, so weit es mir daselbst nöthig zu seyn schien. So viel aber auch noch immer dran fehlen mag, so bleibt doch so viel gewiß, daß ein Ding, wenn es selbstständig seyn soll, als etwas Vollständiges da seyn muß. Auch das ist nicht zu läugnen, daß ein Ding, welches als etwas Vollständiges da ist, selbstständig heißet. Darinnen kommen alle Philosophen überein. Folglich schließen sie von den selbstständigen Dingen aus: 1) die Eigenschaften eines Dinges. 2) Diejenigen, ich sage nicht: alle, sondern nur diejenigen Kräfte, welche wie Eigenschaften an einem Dinge kleben. 3) Die Stücken, die wie abgebrochen anzusehen sind, wenn man sie von einem Dinge hinwegnehmen wollte. Zum 4ten setze ich hier noch dazu, die Begriffe, in sofern sie in unserm Verstande liegen. Zum 5ten die Würksamkeit eines Dinges. Zum 6sten, die Empfindungen belebter Wesen. Weiter weis ich nichts, das sich unter die unselbstständigen Dinge setzen ließe. Denn alle andere Dinge, auch Kräfte, wofern sie als etwas vollständiges da seyn, gehören vermöge des Begriffes von der Selbstständigkeit unter die selbstständigen Dinge. Denn Selbstständigkeit ist und heißt nie etwas anders als das vollständige Daseyn eines Dinges.

§. 9. Nun komme ich aber auf den schweren Begrif von einer Kraft, welchen noch kein Menschenverstand durchgedacht hat, weil theils die Kräfte zu sehr in der Materie versteckt liegen, theils aber die geistigen Kräfte ganz ausser dem Gesichtskreyße sinnlicher Erfahrungen liegen. Versprechen Sie sich also ja nicht, daß ich viel davon sagen werde. So viel gedenke ich aber davon aufzutreiben, als nöthig ist, um sie mit dem Begriffe von Selbstständigkeit zu vereinbaren.

§. 10. Sobald wir bemerken, daß ein Ding Würkungen hervorbringt, so schreiben wir ihm Kräfte zu; aber dieses thun wir auch in Rücksicht auf die Empfindungen, deren wir uns ohne unser Mitwürken bewust sind. Denn wir reden eben so oft von Empfindungskraft als von Würkungskraft. Darinnen stimmen wir also alle überein, daß wir uns bey der Kraft eine Fähigkeit zu würken und zu empfinden denken. Die Empfindungskraft treffen wir nur in belebten Dingen an, hingegen die Würkungskraft in belebten und unbelebten. Wiewohl es neue Physiker giebt, welche auch den Pflanzen eine Empfindungskraft zuschreiben. Doch darüber will ich nicht streiten, es wird mich in meinem Zwecke nicht stören. Genug, die Fähigkeit zu würken und zu empfinden nennen wir Kraft.

§. 11. Nun geben Sie mit mir Achtung auf das was ein Ding zum Würken fähig macht, und auf die Dinge, in welchen wir diese Fähigkeiten finden. Ich glaube, wenn wir zuerst auf die leblosen Maschinen Acht geben, und auf ihre mechanischen Kräfte, so werden wir uns die Beobachtungen um ein Großes erleichtern. Denn diese können wir aus einander nehmen, und alles darinnen mit Augen besehen. Was finden wir hier für würkende Ursachen? Zug, Druck, Spannung, Fall, Stoß, Reiben und Drehen. Und alle diese Veränderungen werden in der Maschine durch angebrachte Gewichte, Spannfedern, schwankende Perpendikul, Räder, Hebel, Stössel und Klappen zu wege gebracht, die durch Riegel, Stangen, Säulen, Stemmen und Wellen in eine zweckmäßige Verbindung gebracht sind, um jene Veränderung hervor zu bringen, die zu den abgezielten Würkungen der Maschinen von nöthen sind.

§. 12. Was folgt nun aus allen diesen Beobachtungen in Rücksicht auf die Fähigkeiten der Maschine? doch gewiß nichts anders, als dieses, daß die Bestandtheile der Maschine, vermöge ihrer Einrichtung und Verbindung die Eigenschaften haben, solche Veränderungen zu wege zu bringen, woraus die Würkungen der Maschine zunächst entstehen. Beruht aber die Fähigkeit der Maschine bloß auf den Eigenschaften ihrer Bestandtheile, und nennen wir ihre Fähigkeiten

mechanische Kräfte, so muß nothwendig diese Art von Kräften in Eigenschaften bestehen. Wer nun diese Art Kräfte für etwas selbstständiges ausgeben wollte, der würde offenbar etwas widersprechendns behaupten. Denn als selbstständige Dinge müßten sie für sich allein da seyn, und als Eigerschaften müßten sie doch auch in den Bestandtheilen der Maschine liegen. Dieß wäre also eben so viel als wenn man sagte: die mechanischen Kräfte sind selbstständig und auch nicht selbstständig.

§. 13. Aber giebts denn keine Gattung von Kräften weiter? kommen Sie, wir wollen auf die Pflanzen Achtung geben. Auch hier bemerken wir die Fähigkeiten zu Würkungen, also müssen auch hier Kräfte anzutreffen seyn, vermöge der Definition von Kräften, welche mit der Idee übereinkommt, die sich alle Menschen einstimmig von Kräften machen §. 10. Ich habe Ihnen in der vierten Abhandlung §. 66. 67. die Kräfte von Gerste und Korn zum Beyspiel angeführt, und dabey wollen wir auch jetzo uns etwas verweilen, zumal da Sie mir bey der Gelegenheit eine Aeußerung gethan haben, die meiner Meynung ein starkes Gewichte giebt, indem Sie sie zu untergraben gedachten.

§. 14. Gerste und Korn sind Pflanzenfrüchte, welche, wenn sie genossen werden, große Würkungen im menschlichen Körper hervorbringen.

bringen. Denn das Brod, das Gott aus der Erden bringet, stärket des Menschen Herz. Ps. 104, 14. 15. Hat es uns geglückt, hinter die mechanischen Kräfte zu kommen, so wollen wir doch sehen, ob es nicht möglich ist, auch diesen wichtigen Pflanzen ihre Würkungsfähigkeit abzustehlen. Aber hier wird es nöthig seyn, schärfer zu sehen als bey der Maschine. Unsere Blicke müssen diese Fähigkeiten von der ersten Gestalt des Körnchens an bis in das innerste des menschlichen Körpers verfolgen, als wohin die Würkung gehet. Das Körnchen hat von aussen eine Hülse, diese thun wir weg, wenn wir es zu unserer Stärkung benutzen wollen; also kann in der Hülse die würkende Fähigkeit nicht liegen, die wir Kraft nennen. Nun kommen wir auf das Mehl. Dieses bestehet aus gröbern und subtilern Theilchen. Aus der Erfahrung wissen wir, daß die letztern unserm menschlichen Körper besser bekommen, als die erstern. Wir können also mit Recht behaupten, daß die subtilern mehr Fähigkeit zu würken haben, als die gröbern, und bleiben also bey jenen stehen. Diese subtilen Mehltheilchen machen wir auf verschiedene Weise zu unserer Speise. Nun bekommt sie unser Magen, der sie von neuen bearbeitet. Er verdaut sie, das ist, er löset die subtilen Mehltheilchen noch mehr auf. Ist die Auflösung geschehen, so ziehen die Adern, die in der Magenhaut liegen, durch ihre poros die feinsten von den aufgelösten

Mehltheilchen an sich, wenn hingegen die weniger feinen durch einen Naturtrieb in die Därme abtreten, und durch diesen Gang wieder aus dem Körper gehen. Die Adern aber bearbeiten die aufgenommenen feinsten Mehltheilchen noch weiter, und sondern viele davon durch den Schweis ab, wenn sie hingegen die allerfeinsten den in der Adernhaut liegenden Nerven überlassen. Nun gehen sie als der allerfeinste Saft von Nerve zu Nerve. Und weil im ganzen menschlichen Körper alles voll Nerven ist, so gehen sie durch den ganzen Körper, und legen sich bey dieser Gelegenheit bald an die Nerven selbst an, bald an die Adern, bald an das Fleisch, bald an die Knochen, bald an ihr Mark, bald in die Flechsen und so nimmt der Menschenleib in allem Betrachte zu, und wird stark. Der immer sich sättigende Mensch fühlt seine vom Brode entstandene Stärke und freut sich seines Wohlseyns.

§. 15. Nun was meynen Sie hier von der Fähigkeit zu würken, die im Korn und Gerste liegt? ist sie hier auch weiter nichts als eine Eigenschaft von den Bestandtheilen des Korns und der Gerste, welche etwa durch ihre Einrichtung und Verbindung Veränderungen hervorbringen, wodurch der Mensch eine Leibesstärke erhält, wie dieses der Fall bey mechanischen Kräften war? Oder werden Sie hier nicht gestehen müssen,

müssen, daß die Würkungsfähigkeit des Korns und der Gerste in würklichen Bestandtheilen dieser Pflanzenfrüchte bestehet? Denn die Stärke des menschlichen Körpers entstund ja nicht aus Veränderungen, die etwa unter den Bestandtheilen jener Früchte vorfielen, sondern durch einen würklichen Zusatz von ihren allerfeinsten Theilchen. Wenn aber nun die Würkungsfähigkeit des Korns und der Gerste in ihren allerfeinsten Theilchen bestehet, und die Fähigkeit zu würken eben dasjenige ist, was wir Menschen alle mit dem Ausdrucke Kraft benennen §. 10. können Sie nun noch läugnen, daß es Dinge giebt, in denen die Kraft nicht bloße Eigenschaft, sondern würklicher Bestandtheil ist? Sie meynen: „es sey physikalisch richtiger ge„sprochen, wenn man die feinsten Theile einer „Pflanze den geistigen Bestandtheil nenne, als „wenn man sie Kraft nenne.“ Aber so frage ich Sie, ob Sie sich bey einer Kraft etwas anders denken, als eine Fähigkeit, Würkungen hervor zu bringen, und wenn nun die feinsten Theile einer Pflanze erstaunliche Würkungen hervorbringen und zwar blos damit, daß sie sich anlegen, ohne weiter etwas auszurichten, werden Sie da nicht diese Bestandtheile die Kraft des Dinges nennen müssen?

§. 16. Aber, werden sie sprechen, „was „ist damit gewonnen, wenn nun auch Kräfte vor„handen

„handen sind, die selbst Bestandtheile sind, sind „sie deswegen selbstständig? Ein Bestandtheil ist „als ein abgebrochenes Stück anzusehen, und „also nicht, als etwas vollständiges da, wie doch „zum Begrif der Selbstständigkeit gehört.“ Darinnen haben sie Recht. Es soll mir auch nicht einfallen, diese Art von Kräften etwas selbstständiges zu nennen. Denn wenn man auch die subtilen Theilchen von Korn und Gerste absondert, so sind sie ohne weitere Veränderung doch als Stücken da, und kommen sie in den Menschen, so werden sie Theilchen seines Leibes, und bleiben solchergestalt immer etwas unselbstständiges.

§. 17. Aber wenn Sie sagen wollten, ich hätte nichts damit gewonnen, so irren Sie sich würklich. So lange die Kräfte nur als Eigenschaften anzusehen seyn sollen, so sind sie viel zu weit von der Selbstständigkeit entfernt, als daß man sie mit diesem Begriffe vereinigen könnte. Denn als Eigenschaften betrachtet, kleben sie unzertrennlich an einem gewissen Dinge (Subjekte) und zerstört man das Subjekt, so verlieren sich sogleich die Eigenschaften, und sind gar nicht mehr da. Allein hat man gewisse Kräfte als Bestandtheile eines Dinges anzusehen, so können sie auch nach der Zerstörung ihres Subjekts noch für sich da seyn, ob sie gleich nichts vollständiges sind. Und dieses ist doch wenig-

stens

stens der erste Begrif, der schlechterdings zur Selbstständigkeit erfordert wird. Sehen Sie, wie nahe wir bey der Idee selbstständiger Kräfte stehen! Ich denke immer, Sie werden es bald merken, daß Sie mit Ihren geistigen Bestandtheilen, wie Sie die sogenannten Kräfte der Pflanzen lieber nennen wollen, fast zu viel eingeräumt haben. Denn nunmehro stehe ich feste bey den würkenden Bestandtheilen der Pflanze, und schaffe sie, Sie sollen es sehen, ohne Widerspruch aus unselbstständigen Stücken zu selbstständigen Kräften um.

§. 18. Wenn ein Bestandtheil von dem Dinge, mit dem er ein Ganzes macht, abgesondert ist, so sind nach geschehener Absonderung drey Fälle möglich. Entweder er behält die Eigenschaft, die er in seiner vorigen Verbindung gehabt hat, und so ist und bleibt er ein abgebrochenes Stück, und ist folglich seiner Unvollständigkeit wegen unselbstständig. Oder er wird aller seiner Eigenschaften bald oder allmählig beraubt, durch Fäulniß oder andere Zerstörungen, und so ist er unselbstständig, weil er gar aufhört zu seyn. Oder er bekommt eine ganz neue Verfassung, die er vorher ganz und gar nicht gehabt hat, und bringt auch wohl Würkungen hervor, die er zuvor gar nicht hervorbringen konnte. Und wenn das geschieht, so ist er doch ganz unläugbar von einem jeden Bestandtheile, der ehedem

mit

mit ihm gleicher Art war, in allem Betrachte verschieden, und kann folglich nicht mehr als ein Bestandtheil anzusehen seyn. Dieser letztere Fall läßt sich durch tausend Dinge aus der sichtbaren Natur erläutern.

§. 19. Die Kleider die Sie auf Ihrem Leibe tragen, waren ehedem ein Bestandtheil vom Schafe, wenn sie anders von Wolle verfertiget sind; sind sie von Seide verfertiget, so waren sie ein Bestandtheil vom Seidenwurme; sind sie vom Leinenen verfertiget, so waren sie ein Bestandtheil vom Flachse und so fort. Ihre hölzernen Hausgeräthe waren ehedem Bestandtheile eines Baumes. Ihr Haus ist von lauter Bestandtheilen anderer Dinge zusammen gesetzt. Und jetzo sind Ihre Kleider, Ihre Hausgeräthe und Ihr Haus lauter selbstständige Dinge, denn sie sind für sich ganz allein, als etwas vollständiges da. Sehen Sie, das kann eine abgeänderte Verfassung thun.

§. 20. Aber verhält sichs denn nicht eben so mit allen denjenigen Bestandtheilen eines Dinges, welche als Kräfte Würkungen hervorbringen? Zieht man die feinsten Bestandtheile aus der Gerste, und aus dem Korne, so sind sie zwar unmittelbar nach ihrer Absonderung immer noch das, was sie vorher waren, und also immer noch als unselbstständige Stücken anzusehen, aber so bald man sie nach geschehener Absonderung in

Gährung übergehen läßt, so ändert sich auch ihre vorige Verfassung so sehr um, daß sie ganz andere Würkungen hervorbringen als zuvor. Die gewesene Kraft von der Gerste giebt dem Gaumen und dem Körper des Menschen eine solche Empfindung, als sie vorher zu thun nicht im Stande war, und die gewesene Kraft vom Korne giebt dem Magen eine Wärme, dergleichen sie vorher nicht that, noch viel weniger betäubte sie das Gehirn, wie sie nun thut. Folglich kann man auch bey dieser ganz neuen Verfassung, diese gewesenen Kräfte von Korn und Gerste unmöglich weiter als Bestandtheile ihrer vorigen Subjekte ansehen, sonst müßten sie schon damals diese Würkungen hervorgebracht haben, da sie noch in ihren Subjekten lagen, wofern man sie in ihrem damaligen Zustande hätte genießen wollen. Sind sie aber nicht mehr Bestandtheile, uud sind sie vielmehr in ihrer neuen Verfassung als vollständige Dinge für sich ganz allein da, je nun so sind sie selbstständige Kräfte.

§. 21. Essen Sie Weintrauben so viel als Sie wollen, Ihr Herz wird dadurch nicht fröhlich werden; aber trinken Sie die abgesonderte Traubenkraft, nachdem sie durch Gährung eine andere Verfassung erhalten, und sich durch die Länge der Zeit von gröbern Theilchen gereiniget, so wird der Wein Ihr Herz erfreuen. Und so

werden

werden Sie sich durch die Erfahrung überzeugen, daß der Wein unmöglich noch ein Bestandtheil von Weintrauben seyn kann, wohl aber bey seiner ganz neuen Verfassung und Würkung eine selbstständige Kraft seyn müsse. Sagen sie aber ja nicht, daß der Wein als ein neues Subjekt die Kraft in sich schließe, denn der Wein ist nach allen seinen Theilchen pur lauter Kraft. Dieses veroffenbaret sich dadurch, daß er bey seiner Würkung weiter nichts thut, als daß er dem Geblüte des Menschen mit seinen Theilchen einen solchen Zusatz giebt, der das Blut geschwinder durch die Adern, und die Nervensäfte geschwinder nach dem Gehirne zutreibt.

§. 22. Kurz zu sagen: die Kraft, die als Bestandtheil zu einem Dinge gehört, ist unselbstständig, in sofern sie in ihrer ersten Verfassung bleibt, oder einer weitern Zerstörung ausgesetzt wird. Selbstständig aber ist sie, in sofern sie nach ihrer Absonderung in eine ganz neue Verfassung und Würkungsart versetzt worden. Wofern ich nun die Kraft eines Dinges, in sofern sie Bestandtheil ist, für selbstständig ausgeben wollte, so würde freylich der Widerspruch da seyn, der eine selbstständige Kraft zur undenkbaren Sache macht. Denn solchergestalt würde sie unter einerley Umständen selbstständig und zugleich unselbstständig seyn müssen. Allein dieses ist meine Meynung nicht. Die Umstände ändern

dern

dern sich. Wenn diese Kraft in eine ganz andere Verfassung gebracht wird, darinnen sie als etwas abgesondertes zu Hervorbringung ganz neuer Würkungen geschickt ist, nur dann heißt sie selbstständig. Denn unter solchen veränderten Umständen ist sie nicht mehr Bestandtheil, sondern für sich allein betrachtet etwas vollständiges. Wo sind nun da die Ideen, die einander aufheben, wie sonst bey einem Widerspruch geschiehet?

§. 23. Dieses haben alle Menschen von je her eingesehen, und haben solchen abgesonderten Kräften ganz andere Nahmen gegeben, die keinen Bestandtheil, sondern etwas vollständiges anzeigen. So haben sie den präparirten Gerstensaft Bier genennt, den präparirten Kornsaft Branntwein, und den Traubensaft Wein. Auch unsere Bibel braucht dergleichen Nahmen, die etwas selbstständiges anzeigen, von abgesonderten und präparirten Säften, welche vorher ein unselbstständiges Stück einer Pflanzenfrucht waren. Und wer dem ohngeachtet bey so bewandten Umständen die Selbstständigkeit nicht zugeben wollte, der müßte auch seine Kleider, die er auf dem Leibe trägt, immer noch für Haare ansehen, die auf dem Rücken der Schafe wachsen oder als abgeschoren wie fasigte Wolle an seinem Leibe hängen geblieben sind. Denn sind diese gleich nie Kräfte gewesen, so sind sie doch eben sowohl Bestandtheile gewesen.

§. 24. Nun kommen Sie mit mir einen Sprung höher, und betrachten sie auch die geistigen Kräfte, welche sich von mechanischen und körperlichen Kräften in einer groſsen Ferne unterscheiden. Und damit wir gemächlicher zu ihnen in die Höhe steigen können, so wollen wir uns eine Stufe bauen, auf der wir fuſsen können, das ist, wir wollen ein Subjekt annehmen, welches die geistigen Kräfte in sich schlieſset. Dieses Subjekt soll aber kein Körper seyn, weil es sonst nicht unter die Geister gehörete, sondern ein einfaches Ding soll es seyn, welches man Monade nennt.

§. 25. Diese Monade bringt Würkungen hervor, sie denkt, sie will, sie empfindet und setzt Körper, die um sie sind, in Bewegung, auch kann sie sich selbst von einem Orte zum andern hin bewegen. Und ist diese Monade mit einem Körper noch überdies verbunden, so kann sie den ganzen Körper mit allen seinen Kräften an sich ziehen, ihn thätig machen, und alle seine Kräfte wie die ihrigen gebrauchen. Erstaunliche Würkungen! und alle diese Würkungen zeigen, daſs die angenommene Monade groſse Fähigkeiten besitzen muſs.

§. 26. Aber nun wollen wir den Geist mit seinen Fähigkeiten zergliedern, damit wir sehen, was ihn zu so groſsen Würkungen fähig macht. Denn darauf kommt jetzt alles an. Also

haben wir für das erste eine Monade, und wie steht es mit ihr, was ist sie? Antwort: Ein Ding, welches übrig bleibt, wenn man der Materie oder irgend einem Körper alle seine Theile weg genommen, oder sie in Ermangelung der schneidenden Instrumente hinweg gedacht hat. Nur dieser von allen Theilen des Körpers entblößte Ueberbleibsel heißt Monade, auf deutsch ein einfaches Ding.

§. 27. Hat nun wohl dieses Ding für sich schon jene große Fähigkeiten, so erstaunliche Würkungen hervorzubringen? das kann wohl nicht seyn. Denn, wenn das wäre, so müßten alle Körper im Himmel, auf Erden und unter der Erden von lauter Geistern zusammen gesetzt seyn, die nur auf eine Theilung warteten, um sich doch endlich einmal frey regen zu können: denn aus Monaden sollen doch die Körper zusammengesetzt seyn, weil man eben von ihnen die Monaden durch Theilung abstrahiret. Die geistigen Fähigkeiten wird man aber wohl nicht gern in den Millionen Monaden suchen wollen, die in der Materie liegen.

§. 28. Und zu dem so ist aus den Begriffen, die wir von der Materie haben, sattsam bekannt, daß in ihr keine Geistesfähigkeiten anzutreffen sind, folglich auch nicht in ihren vorgeblichen Monaden, welche die ganze Materie ausmachen sollen. Das kleinste Erdenstäub-

chen, welches der Monade doch viele 100000 Decatillionenmal näher kommt als eine Linse, liegt eben so unbeweglich auf dem Erdboden, als das schlesische Riesengebirge, wofern es nicht von der Luft aufgehoben wird. Und man sollte doch denken, wenn in allen Monaden ein geistiges Leben wäre, so müßte sichs in möglichst kleinen Stäubchen schon spüren lassen, gesetzt auch, daß es noch aus Millionen Monaden zusammen gesetzt wäre. Denn dieses wäre doch immer gegen die Monaden eines Gebürges eine so sehr kleine Anzahl, daß man vermuthen könnte, hier würde doch wenigstens eine schwache Spur von Geistesfähigkeiten zu finden seyn; wenn auch die Verknüpfung der noch immer an sich vielen Monaden keine völlige Aeußerung aller Geistesfähigkeiten zulassen wollte. Aber nein, die Materie mag mehr oder weniger Monaden in sich fassen, so bleibt sie leblos. Es ist also klar, daß eine Monade an sich so wenig Geistesfähigkeiten besitzt, als ein Körper im Ganzen.

§. 29. Nothwendig entstehet also hier die Frage: Was macht die Monade, wenn sie ein geistiges Subjekt seyn soll, zu jenen großen Würkungen fähig? Können Sie wohl auf diese Frage eine andere Antwort geben, als diese: Die Kräfte, welche der Schöpfer in die Monade gelegt hat, diese sinds, die ein geistiges Subjekt zu seinen Würkungen eben sowohl fähig machen, als die Kräfte einen Körper.

§. 30. Allein wenn das ist, so hole ich Sie noch weiter aus, und frage Sie, von welcher Hauptklasse der Kräfte sollen die Geisteskräfte seyn? Denn Sie werden sich erinnern, daß es Kräfte giebt, die als Eigenschaften würken, wie die mechanischen, und Kräfte, die als Bestandtheile würken, wie die körperlichen Kräfte in den Pflanzen. Ich zweifle keinen Augenblick, daß Sie die Geisteskräfte für pur lauter Eigenschaften ansehen werden, damit Sie mir es schwer machen, dieselben zur Selbstständigkeit zu erheben. Nun wollen wir einmal diesen Begrif von Geisteskräften untersuchen.

§. 31. Sie wissen, daß die mechanischen Kräfte, die als blose Eigenschaften der Maschine zu betrachten sind, einen Zwang nach sich ziehen, der unabänderlich ist. Die Maschine muß vermöge ihrer Eigenschaften just die Veränderungen zu Wege bringen, die sie zu Wege bringt, und keine andern. Und alle daraus entstehenden Würkungen müssen just diejenigen seyn und keine andern.

§. 32. Glauben Sie nicht, daß es sich bey den Creaturen im Reiche der sichtbaren Natur anders verhält. Der Schöpfer hat den Thieren Eigenschaften gegeben, und sie richten sich in allen ihren Veränderungen genau nach ihren Eigenschaften. Ein Wunderwerk wäre es, wenn ein Thier wider alle seine Eigenschaften

sich mit seinem Herrn in ein Gespräch einlassen wollte, wie Bileams Esel. Brüllt es aber, wenn es ein unbarmherziger Bileam übel schlägt, so handelt es seinen Eigenschaften gemäß, und brüllen muß es bey einem jählingen Schmerz, denn seine ihm eingepflanzte Eigenschaft zwingt es dazu. Ich mache deswegen die Thiere nicht zu Maschinen, wenn ich gleich behaupte, daß sie unabänderlich nach ihren Eigenschaften sich richten müssen, denn die Eigenschaften, die ein Thier hat, sind weit vorzüglicher als die Eigenschaften einer Maschine. Die Maschine würkt einförmig, das Thier veränderlich; die Maschine empfindet nicht, das Thier empfindet. Aber dieses alles hebt die Nothwendigkeit nicht auf, mit welcher ein Thier seinen Eigenschaften gemäß würket und würken muß, sondern beweiset nur die Vorzüglichkeiten seiner Eigenschaften vor den mechanischen Kräften.

§. 33. Wollen Sie einwenden, daß bey geistigen Subjekten sich die Sache anders verhalten könnte, so irren Sie sich, indem sie sich nicht erinnern, daß eben in den Eigenschaften aller belebten und unbelebten Subjekte die unabänderlichen Gesetze der Natur bestehen, die der Schöpfer gemacht hat. Sey also das Subjekt geistig oder körperlich, so kann es nicht von seinen Eigenschaften abgehen, die der Schöpfer in selbiges gelegt hat. Das gebe ich zu, daß

sich die Eigenschaften nach dem Laufe der Natur veredeln oder verschlimmern, sich verlieren oder auch ganz neue nach dem Laufe der Natur entstehen können, auch wohl durch eine göttliche Einwürkung ganz abgeändert werden können; aber dieses alles hebt die Nothwendigkeit nicht auf, mit welcher sich das Subjekt nach seinen Eigenschaften richten muß, so lange nemlich die Eigenschaften da sind.

§. 34. Ueberlegen Sie auch diesen Umstand: Die Eigenschaften eines jeden Dinges sind unstreitig die Regeln und principia, wonach sich alles auch sogar die vernünftigsten und besten Menschen richten und richten müßten, wofern ihnen Gott kein anderes principium agendi gegeben hätte. Denn der Mensch selbst hätte ja in diesem Falle nichts anders vor sich, wornach er sich richten könnte. Wie sollte es nun möglich seyn, daß der Mensch, welcher halb Geist ist, oder auch irgend ein ander geistiges Wesen nach freyer Ueberlegung würken könnte, wenn seine Kräfte als Eigenschaften anzusehen wären, die ihm der Schöpfer gleichsam wie eine Figur in sein sonst lebloses Subjekt geschnitzt hätte? Gewiß hier würden alle seine Würkungen so zwangmäßig seyn, als die einer Maschine, welche bloß von der Figur und Einrichtung ihrer Bestandtheile abhängen, die ihr der kunstreiche Holzschnitzer gegeben hat.

§. 35. Und über dieses alles ist noch die Frage, ob die leblose Materie oder eine aus der Materie abstrahirte Monade solche Eigenschaften annehmen könnte, die wie Geisteskräfte würken. So lange man wenigstens noch kein Beyspiel von einer denkenden Pflanze, oder von einem redenden Baume nahmhaft machen kann, so lange bleibt es sehr zweifelhaft, ob die Materie oder ihr einfacher Ueberbleibsel jemals dergleichen Eigenschaften annehmen kann. In einen Stein läßt sich kein Siegel drücken.

§. 36. Daß aber die Monade ganz unfähig sey, dergleichen Eigenschaften anzunehmen, scheint mir wenigstens sehr einleuchtend zu seyn, wenn ich mir nur zwey Fälle denke, in welchen die geistige Würksamkeit einer Monade statt finden müßte, und welche doch von der Art sind, daß sie beyde nicht zu statuiren sind. Entweder der Schöpfer müßte in die Monade selbst verschiedene Einrichtungen bringen, wie der Mechaniker unter den Bestandtheilen seiner Maschine macht; allein dazu ist die Monade, weil sie keine Theile hat, die bey einer solchen Veränderung vorausgesetzt werden müßten, ganz ungeschickt. Oder Gott müßte bloß durch sein allmächtiges Wollen es zu Wege bringen, daß in der Monade Würkungen entstünden, und so wären es keine Würkungen von der Monade, sondern unmittelbare Würkungen von Gott.

Ein

Ein dritter Fall ist nicht da. Ist nun aber weder der erste noch der andere zu statuiren, so muß die Monade zu Annehmung geistiger Eigenschaften gänzlich unfähig seyn.

§. 37. Bey so vielen Schwierigkeiten, womit die geistigen Eigenschaften einer Monade verbunden sind, glaube ich kaum, daß Sie diese Meynung noch für wahr halten können. Und ich denke doch, wenn Sie nun einmal bey Geisteskräften ein Subjekt voraussetzen wollen, daß Sie weniger Schwierigkeiten finden werden, die geistigen Kräfte für einen reellen Zusatz zu halten, den Gott zur Monade eines Geistes gethan, und welcher Zusatz also wie ein Bestandtheil den Geist fähig zu Würkungen macht, wie dieses der Fall bey körperlichen Kräften ist. Was soll dieses für ein Zusatz sey? höre ich Sie fragen. Aber ehe ich mich darüber einlasse, will ich vorhero noch etwas beybringen, um die Verschiedenheit der Geisteskräfte von geistigen Eigenschaften und von der Monade selbst, unumstößlich darzuthun. Hernach kann ich wegen des Zusatzes vielleicht eher mit Ihnen fertig werden.

§. 38. Alle Theologen und Philosophen haben zu allen Zeiten zwischen diesen Begriffen einen Unterschied gemacht. Die Monade ist das Subjekt, in welchen die Eigenschaften kleben, und mit welchen die Kräfte verbunden sind, sie unterscheidet sich also von Eigenschaften und Kräf-

ten, wie ein Gefäß von seiner Figur und von dem was darinnen lieget, wie continens vom contento.

§. 39. Eigenschaften und Kräfte eines Geistes aber unterscheiden sich wieder von einander. Die Eigenschaften eines Geistes bezeichnen blos den wesentlichen Zustand eines Geistes, der ihm entweder vom Schöpfer gegeben, oder auch nach der Zeit verbessert oder verschlimmert worden ist, und durch welchen Zustand sich der Geist theils von andern Geistern, theils auch von Wesen anderer Art auszeichnet. Hingegen Kräfte des Geistes sind etwas würkendes und empfindendes und enthalten Entstehungsgrund zu allen seinen Handlungeu, die er verrichtet.

§. 40. Diese beyden Begriffe aber von Eigenschaften und Kräften treffen freylich sehr ofte und so sehr zusammen, daß man kein Bedenken getragen hat von thätigen und unthätigen Eigenschaften zu reden. Denn manche Eigenschaften sind von der Art, daß sie wie Regeln und principia einen Einfluß auf die Würksamkeit eines Geistes haben. Und manche sind von der Art, daß sie die Würksamkeit eines Geistes einschränken, wie die Eigenschaften des Leibes die Seele in ihrer Würksamkeit einschränken. Von der letztern Art sind die Eigenschaften einer Thierseele. Aber von beyden Arten sind sie bey vernünftigen Geistern zu finden. Und beydes sind Arten von thätigen Eigenschaften.

§. 41. Vernünftige Geister sollten nach Gottes Absichten freye Geschöpfe seyn, folglich muß er ihnen etwas geben, welches den Zwang in ihren Handlungen verhütete, der sonst von bloßen Eigenschaften entstanden seyn würde, und das ist der Verstand, der freye Ueberlegungen anstellt; der Wille, der freye Entschließungen fasset; und die Empfindsamkeit, die den Zustand bemerkt. Und dieses alles nennen wir Geisteskräfte. Damit aber der erschaffene Geist nicht mit Hintansetzung aller regelmäßigen Eigenschaften zu weit in seiner Freyheit ausschweifte zu Vereitelung aller Absichten seines Schöpfers, so mußte er zugleich auch durch manche Eigenschaften wieder eingeschränkt werden. Also sind die Kräfte des Geistes von seinen thätigen Eigenschaften verschieden, wie eine würkende Ursache von ihrer Regel, und auch wie eine Seele von dem sie umschränkenden Leibe.

§. 42. Bey dieser sehr großen Verschiedenheit zwischen Monaden, geistigen Eigenschaften und geistigen Kräften fällt gleich in die Augen, daß ebenfalls manche geistige Eigenschaften, welche keinen Einfluß auf die Würksamkeit haben, und unthätig genennt werden, zur Monade selbst gehören können, ohne daß deswegen ein Zusatz vonnöthen ist; denn wie doch ein jedes Ding in einem gewissen Zustande seyn muß, so auch die Monade. Sie ist zum Exempel untheilbar, sie nimmt keinen Raum ein, sie

kann auch da seyn, wo kein Raum ist, sie ist unsichtbar, unfühlbar. Denn solche Eigenschaften bezeichnen blos den wesentlichen Zustand der Monade, und machen in der Monade selbst keine Veränderung.

§. 43. Aber was die geistigen Kräfte anbetrift, und die thätigen Eigenschaften, welche auf die Würksamkeit der Kräfte einen Einfluß haben, da ist doch nimmermehr zu glauben, daß diese ohne Zusatz zur Monade statt finden können. Denn sie sind keine wesentlichen Eigenschaften einer Monade nach §. 27. 28. und können auch in keinem Betrachte ihre Eigenschaften werden nach §. 31-36. Soll nun die Monade denken, soll sie wollen, soll sie sich oder andere Dinge in Bewegung setzen, soll sie empfinden, so muß ihr etwas hinzugethan werden, womit sie dieses alles verrichten kann. Und soll sie sich dabey nach gewissen Eigenschaften richten, soll sie weislich denken, soll sie edel wollen, soll sie richtig empfinden, so müssen diese thätigen Eigenschaften ihren Kräften als Zustand und Regel beygesellt seyn, und also in sofern mit zum Zusatze gehören. Kurz zu sagen, die geistigen Kräfte verbunden mit thätigen Eigenschaften müssen nicht Eigenschaften der Monade, sondern Bestandtheile eines Geistes seyn.

§. 44. Aber was soll doch das für ein Zusatz seyn, wenn es keine Materie und keine zweyten Monaden seyn sollen? Wunderbar käme mir

die

die Frage vor, wenn ich nicht als ein sinnlicher Mensch fühlte, daß mir die Vorstellung selbst schwer ankommt. Wir Menschen schöpfen unsere Begriffe aus lauter sinnlichen Erfahrungen. Was wir mit unserm Körper sehen, hören, riechen, schmecken, fühlen, daraus schließen wir auf das Unsichtbare soweit als wir können. Und wo unsere Schlüsse uns keine Begriffe mehr geben, da wollen wir auch nichts weiter statuiren. Aber dieses ist würklich ein Fehler, der Mißbilligung verdient. Glaubet ihr nicht, wenn ich euch von irdischen Dingen sage, wie würdet ihr denn glauben, wenn ich euch von himmlischen Dingen sagen würde. Joh. 3, 12. So tadelt uns Jesus, und trift damit den Fehler gar sehr, womit wir immer nur bey Begriffen stehen bleiben, die wir aus der Sinnlichkeit ableiten. Wir sehen Körper, von den Körpern abstrahiren wir Monaden, und nun sind wir fertig. Ueber die Monaden hinaus zu gehen, und uns Kräfte als etwas reelles zu denken, das von der Monade ganz verschieden ist, will uns nicht gefallen; so sehr wir auch durch die Idee von Geisteskräften, welche unmöglich ohne einen Zusatz zur Monade gedacht werden können, dazu veranlasset werden. Und diese Weigerung entschuldigen wir damit, daß wir uns keinen Begrif davon machen können. Gerade als wenn weiter nichts existirte, als lauter solche Dinge, wovon wir uns einen Begrif machen können. Gewiß, bey

dieser

dieser Meynung käme die Religion schlecht unter uns Menschen zu rechte, wenn wir ihr die Dürftigkeit unserer Begriffe als Einwendungen entgegen stellten. Ja, wird man sagen, da fordert Gott Glauben, und Glauben sind wir der Gottheit schuldig. Wohl geredt! und hier fordert die Vernunft Glauben, und diesen sind wir ihr auch schuldig. Die Vernunft lehrt, daß eine Monade ohne einen reellen Zusatz keine Fähigkeit zu würken hat, und wenn wir nun dem Geiste eine Monade zur Unterlage geben wollen, so müssen wir auch einen Zusatz von Kräften in ihr glauben, wir mögen uns nun einen deutlichen oder dunkeln oder gar keinen Begrif von diesem Zusatze machen können. Sind aber die Kräfte bey vorausgesetzter Monade ein unläugbarer Zusatz, so sind sie eben sowohl würkende Bestandtheile eines Geistes, als es die körperlichen Kräfte einer Pflanzenfrucht sind.

§. 45. Dieses voraus gesetzt, frage ich Sie nun auf Ihr Gewissen, ob sich eine selbstständige Kraft nicht denken läßt? Das ist wahr, wollte ich wider die Grundsätze der Vernunft, die Geisteskräfte zu Eigenschaften einer Monade machen, so wäre es Widerspruch zu sagen: sie sind selbstständig. Denn so müßten sie auch zugleich unselbstständig seyn, weil sie als Eigenschaften ohne ihr vorausgesetztes Subjekt nicht da seyn könnten. Nun habe ich zwar jetzt angenom-

genommen, daß sie Bestandtheile eines Geistes sind, und in sofern kann ich eben so wenig behaupten, daß sie selbstständig sind, wofern ich nicht in Widerspruch fallen will. Denn ich müßte doch bey der behaupteten Selbstständigkeit auch ihre Unselbstständigkeit eingestehen, weil ich sie als Stücken eines Geistes betrachtet habe. Allein was ist nun zu thun, wenn die Geister ohne Widerspruch selbstständige Kräfte seyn sollen? — — Man nimmt ihnen das Unterbettchen weg, die Monade, die ganz unnütz für sie ist. Denn diese denkt nicht, sie faßt keine Entschließungen, sie empfindet nicht, sondern dieses thun die von der Monade ganz verschiedenen Kräfte. Und wenn ich also mir den Geist, als eine selbstständige Kraft denke, so thue ich es mit dem nemlichen Rechte, mit welchem ich mir die von der Materie abgesonderten und präparirten körperlichen Kräfte als selbstständige Dinge denke. Wie hier kein Widerspruch statt findet, so findet dort auch kein Widerspruch statt, und folglich sind selbstständige Geisteskräfte nicht undenkbar, sondern denkbar; nach der Idee von der Denkbarkeit, bey welcher es nicht auf deutliche Begriffe ankommt, sondern auf Beseitigung der Widersprüche. Und doch bleiben hier immer noch Begriffe, die zum Theil deutlich sind. Denn wenn ich mir gleich keine Vorstellung vom geistigen Dinge machen kann, welches denkt, so kann ich mir doch seine Würkungen vorstellen, weil

ich

ich sie als Halbgeist in mir selbst fühle, und mit meinen Augen an andern sehe.

§. 46. Darinnen aber haben Sie vollkommen Recht: „daß ein selbstständiges Wesen, „welches Kräfte in sich schließt und braucht, leichter zu denken ist.“ Denn das ist unsere sinnliche Denkungsart gewohnt, weil wir täglich und stündlich Menschen sehen, welche ihrem Körper nach von solcher Art sind. Doch muß ich dabey, wie im Vorbeygehen eine kleine Anmerkung machen, weil Sie mit jenen Worten mir allem Vermuthen nach einen Rang abzulaufen gedenken. Diese Redensart: „Ein selbstständiges Wesen hat Kräfte und braucht sie,“ scheint den Sinn mit sich zu bringen: Ein selbstständiges Wesen ist die würkende Ursache, und die Kräfte sind das Mittel, wodurch sie würken, und so verhielten sich also die Kräfte eines selbstständigen Wesens, wie eine Hand gegen den Körper, oder wie ein Leib gegen die Seele. Und weil man nun von Geistern auch so redet, und die Schrift auch eine solche Sprache führt, so könnte es das Ansehen haben, als ob solche Redensarten, die Unselbstständigkeit der Geisteskräfte begünstigten.

§. 47. Jedoch hat es zum Glücke nur das Ansehen. Denn der richtige Sinn kann es wenigstens in Absicht auf Geister nicht seyn. Vom Körper kann ich mit Recht behaupten, daß er

Kräfte in sich schließt, und sie als ein Mittel zu seinen Wirkungen gebraucht. Denn wenn die Kraft eines Gliedes würken soll, so geht nicht selten im ganzen Körper bald eine merkliche bald unmerkliche Veränderung vor, wodurch das Glied in den Stand gesetzt wird zu würken. Auch in Rücksicht auf den ganzen Körper mit allen seinen Kräften kann ich sagen, daß sie Mittel sind, wodurch die Seele würkt; bleibe ich aber bey der Seele als einem Geiste stehen, so würde diese Redensart in jenem Sinne äußerst unschicklich angebracht werden. Denn von einer an sich leb- und kraftlosen Monade kann ich doch wahrlich nicht im Ernste behaupten wollen, daß sie dem Verstande oder Willen eine Richtung zum Würken giebt, wie die Seele am Leibe thut.

§. 48. Weil wir aber diese Art zu reden einmal gewohnt sind, so brauchen wir sie auch vom Geiste, ohne uns darum zu bekümmern, wie er wirksam ist. Soll aber die Redensart: ein Geist hat Kräfte und braucht sie, oder die Redensart: ein Geist würkt durch seine Kräfte, einen gesunden Sinn haben, so kann sie hier nichts anders heißen, als: er besteht in Kräften, und seine Kräfte sind würksam. Eben so braucht man jene Redensart auch von Menschen in Rücksicht auf die obern Glieder, zu deren Gebrauch gewiß keine Veränderung erfordert wird, die durch den ganzen Körper geht.

So spricht man zum Exempel: der Leib sieht mit seinen Augen, hört mit seinen Ohren, spricht mit seiner Zunge, riecht mit seiner Nase. Und alle diese Redensarten können doch nicht anders verstanden werden, als so: der Leib hat Augen, und diese sehen; er hat Ohren, und diese hören; er hat eine Zunge, und diese spricht; er hat eine Nase, und diese riecht.

§. 49. III. Einwendung. „Es ist kein „bekanntes Beyspiel zu zeigen von einer geisti„gen Kraft, welche ohne ein vorauszusetzendes „Subjekt existire, oder von ihrem Subjekte „abgesondert sey, wie eine vorgebliche körperliche „Kraft.“ Sobald ich diesen Einwand las, so fiel mir ein weltbekanntes Beyspiel ein, und ich konnte mich nicht genung wundern, daß ich es nicht in meiner 4ten Abhandlung zu meiner Rechtfertigung angeführt hatte. Ihrem Verstande will ich es sogleich zeigen. Aber hernach werden Sie doch eine selbstständige Kraft nicht mehr unter die undenkbaren Dinge zählen? — Nun wer soll denn der Geist ohne Monade seyn? — Ja, unser Gott ists. Noch keinem Theologen, noch christlichen Philosophen ists jemals eingefallen, die Kräfte der Gottheit in eine Monade zu legen, so sehr sie auch sonst alle Geister in die Monaden gebannet haben. Gott ist, so heißt ihre Definition, Gott ist das allereinfachste, unabhängige und vollkommenste Wesen. Ens simpliciſſimum, independens et

per-

perfectissimum. Nun lassen Sie uns dieses erhabene Beyspiel von einer selbstständigen Kraft so genau besehen, als es nur immer möglich seyn will.

§. 50. Soll Gott das einfachste Wesen seyn, so muß man von einem jeden andern Geiste, der nach der herrschenden Meynung eine Monade mit Kräften seyn soll, nothwendig die Kräfte abstrahiren, und die Monade weglassen, weil doch an den Kräften mehr liegt, als an der Monade. Wollte man aber der Gottheit die Monade auch lassen, so wäre er nur ens simplex im positivo, wie ein anderer Geist in Wolfianischer Idee, aber nicht simplicissimum im superlativo.

§. 51. Auch sind Ihnen die descriptiones aller Theologen und christlichen Philosophen bekannt, die sie von Gott machen. Gott ist die selbstständige Weisheit, die selbstständige Liebe, die selbstständige Allmacht, die selbstständige Gerechtigkeit. Und zuletzt hängen sie noch das generale an: in Gott ist alles selbstständig. Sehen Sie nun das bekannte Beyspiel von einer selbstständigen Kraft? Und unmöglich werden Sie diese Definition und descriptiones verwerfen können, wofern Sie nicht dem allerhöchsten Wesen an seinem Vorzuge Abbruch thun wollen, den Gott als das vollkommenste Wesen in allem möglichen Betrachte vor allen Creaturen und vor allen erschaffenen Geistern voraus hat.

Und wofern die Schrift darinnen Recht behalten soll, daß er ein unerforschlicher und verborgener Gott seyn soll: so muß er in allen Stücken über die erschaffene Natur erhaben seyn, denn nur dadurch wird er allen vernünftigen Creaturen, die sich in ihren Begriffen niemals über die erschaffene Natur hinaus schwingen können, ein unerforschlicher und verborgener Gott.

§. 52. Ich zweifle nun nicht, daß ich Ihrer vorgeblichen Undenkbarkeit von selbstständigen Kräften den letzten Stoß gegeben, denn Widersprüche können in Gott noch vielweniger seyn als in den Geschöpfen. Aber nun werden Sie sich an mir rächen, und eben die selbstständige Kraft der Gottheit als einen Einwand wider die selbstständigen Kräfte der erschaffenen Geister brauchen? „Soll Gott, so werden Sie sagen, darinnen einen Vorzug haben, daß er als eine selbstständige Kraft existiret, so müssen die Kräfte der erschaffenen Geister an Subjekte gebunden seyn.“

§. 53. Ich könnte allenfalls damit zufrieden seyn, daß Sie von der Undenkbarkeit selbstständiger Kräfte abgehen, weil mein Hauptzweck blos dahin gieng, diesen Einwand aus dem Wege zu räumen, damit man die Personen der Gottheit unter den angeführten drey Hauptgründen davor zu erkennen willig seyn möchte. Allein ich glaube doch, daß die Willigkeit dazu um so viel allgemeiner und stärker

werden

werden dürfte, je gewöhnlicher derley Art Kräfte sind. Dieß bewegt mich die Meynung, daß alle Geister von der Art sind, so sehr zu vertheidigen, als nur immer möglich seyn will. Der Einwand, den Sie vom Vorzuge Gottes vor andern Geistern hernehmen, verdient also immer noch erwogen zu werden.

§. 54. Vor allen Dingen müssen Sie wissen, daß ich von diesem Vorzuge Gottes, der in der Simplicität des Wesens bestehet, nicht wie ein Wolfianer, sondern wie ein Crusianer denke. Ich halte nemlich die erschaffenen Geister für nichts weniger als für einfach, wie Sie auch schon müssen gemerkt haben. Denn ob ich ihnen gleich keine Körpertheilchen gebe, die in Monaden zerfallen, so behaupte ich doch, daß sie aus Kräften zusammengesetzt sind. Auf solche Art kann nun freylich keine einzelne Kraft in ihnen selbstständig seyn, weil keine den ganzen Geist ausmacht, sondern eine jede nur als ein geistiger Bestandtheil anzusehen ist. Aber alle diese Kräfte, in ihrer Verbindung betrachtet, sind doch als ein Ganzes selbstständig, und wenn ich einen Geist eine selbstständige Kraft in numero singulari nenne, geschieht es deswegen, weil seine Kräfte zusammen als ein ganzes zu einem gemeinschaftlichen Zwecke würken.

§. 55. Daß aber die erschaffenen Geister nicht einfach, sondern aus Kräften zusammen

gesetzt sind, ergiebt sich daraus, weil wir bemerken, daß in unserer geistigen Seele nicht selten ein Streit zwischen Verstand, Willen und Empfindungskraft vorgehet. Bey alle dem Bewußtseyn unsers Verstandes vom Unrechte und Schädlichkeit einer Handlung, empfinden wir doch eine Süßigkeit darinnen, und der Wille treibt oft alle Warnungen des Verstandes zurücke. Ein andermal nimmt der Wille die Parthey des warnenden Verstandes, und trotzt der Empfindungskraft. Auch trägt sichs zu, daß bald der Verstand den sträubenden Willen bezähmt, bald der Wille den Verstand in seinem Denken von einem Gegenstand auf den andern fortreisset.

§. 56. Paulus spricht auch sogar von bekehrten Christen, in welchen doch die Gnadenregierung Gottes herrschend ist: Das Fleisch gelüstet wider den Geist, und den Geist wider das Fleisch, Gal. 5, 17. Nun weiß ich zwar wohl, daß der Unterschied zwischen Fleisch und Geist nicht der Unterschied zwischen Verstand, Willen und Empfindungskraft ist; da aber doch bey dem Fleische der Mensch nach seinem natürlichen Zustande, und bey dem Geiste der Mensch nach seinem verbesserten Zustande gedacht werden muß, so muß man bey dem einen sowohl als bey dem andern an Verstand, Willen und Empfindungskraft denken, und folglich kann der Streit zwischen Fleisch und Geist unmöglich

möglich ohne Empörung zwischen Verstand, Willen und Empfindungskraft gedacht werden. Bald widersetzt sich die verderbte Empfindungskraft dem verbesserten Verstande, bald bezähmt der verbesserte Verstand den sich sträubenden Willen, bald zieht der verbesserte Wille den verdorbenen Verstand von bösen Gedanken auf gute hin. Denn bey allen Verbesserungen klebt noch Verderben im Menschen. Wenn also nun Paulus mit der Erfahrung aller Menschen übereinstimmt, und den Streit zwischen Verstand, Willen und Empfindungskraft auch in bekehrten Christen bemerkt, die doch eine verbesserte Menschheit besitzen, so kann unmöglich unsere Seele in einer einfachen Kraft bestehen, denn diese könnte so wenig mit sich selbst streiten, als ein Soldat, der keinen Feind vor sich hat. Besteht nun die Seele aus zusammengesetzten Kräften, was kann uns bewegen, von andern erschaffenen Geistern anders zu denken.

§. 57. Von den verschiedenen Kräften, woraus ein Geist besteht, will ich noch einige Anmerkungen machen, bevor ich auf den Vorzug der Einfachheit Gottes komme. Die verschiedenen Kräfte des Geistes stehen in keinem Widerspruche. Denn in keiner liegt eine Idee, wodurch die Ideen einer andern verdrängt würden. Sie arbeiten auch bey allem vorfallenden Streite gemeinschaftlich auf einen Zweck, denn der Streit wird immer so beygelegt, daß eines

dem andern nachgiebt, und wenn sie einig worden sind, hernach treten sie in ihren Würkungen zusammen, und befördern den einigen Zweck, er mag gut oder böse seyn. Folglich kann man auf keine Art sagen, daß Gott durch Verbindung verschiedener Kräfte einen Widerspruch in die Natur des Geistes gebracht habe.

§. 58. Ferner der Streit unter den Geisteskräften ist nicht eben allemal fehlerhaft, wie der, welcher von den verderbten Seelenkräften wider die verbesserten erhoben wird. Denn der Streit kann auch Gegenstände betreffen, welche in Beziehung auf die Sittlichkeit ganz gleichgültig sind, wie einen jeden Menschen seine eigne Erfahrung belehrt. Ein Mensch denkt sich in seinem Verstande einen möglichen Vortheil zu Vermehrung seines häuslichen Wohlstandes; aber die Mühe, die drauf zu wenden ist, schreckt die Empfindungskraft. Der Wille tritt ihr bey und legt dem Verstande Stillschweigen auf. Ein andermal schlägt sich der Wille auf die Seite des denkenden Verstandes, und die Empfindsamkeit wird überwunden. Und was war es nun, worauf der Streit hier ankam? ein Vortheil den der Mensch entbehren konnte. Da nun nicht zu läugnen, daß der Streit der Geisteskräfte ganz unschuldig seyn kann, so kann man sicher annehmen, daß ein solcher Streit in allen erschaffenen Geistern statt finden kann.

§. 59.

§. 59. Auch glaube ich behaupten zu können, daß eine solche Verbindung verschiedener Kräfte die vorzüglichste und nothwendigste Einschränkung eines erschaffenen Geistes in seinen Würkungen ausmacht. Denn ich will den Fall setzen, daß eine einzige Kraft zum Geiste sey, so würde dieser Streit unterbleiben, und der Geist würde viele Wirkungen hervorbringen können, woran er würklich durch den oft entstehenden Streit gehindert wird: wie auch die Schrift vom Fleisch und Geiste sagt: dieselbigen sind wider einander, daß ihr nicht thut, was ihr wollet. Gal. 5, 17. Und eingeschränkt soll doch das Geschöpf seyn.

§. 60. Endlich muß ich noch folgende Anmerkung machen. So nothwendig auch die Zusammensetzung verschiedener Kräfte zur Einschränkung eines erschaffenen Geistes nur immer seyn mag, so liegt doch auch eben darinnen eine Möglichkeit zu Unsittlichkeiten. Ich sage eine Möglichkeit, nicht ein Hang, damit man nicht auf die Gedanken geräth, als wenn ich das, was Erbsünde von unsern Theologen mit Recht genennt wird, für eine ursprüngliche Disposition der Seele hielte. Ich sage: eine Möglichkeit zur Unsittlichkeit, nämlich eine Einrichtung, welche eben sowohl die Sittlichkeit als Unsittlichkeit zur Folge haben kann, wenn auch gleich ein wahrer Hang zur Sittlichkeit da ist.

§. 61. Diese Möglichkeit zu zeigen, so will ich das Beyspiel unserer Stammmutter aufstellen. Eva hatte Lust Gottes Gebot zu halten, denn sie widersprach der Zuredung mit ausdrücklicher und nachdrücklicher Berufung auf Gottes Gebot. Ihre Antwort hieß, „wir essen von den Früchten der Bäume im Garten, aber von den Früchten des Baumes mitten im Garten hat Gott gesagt, esset nicht davon, rühret auch nicht an, daß ihr nicht sterbet.“ War das nicht eben so viel, als hätte sie gesagt: „Gott hat uns den Garten mit allen seinen „Früchten zum Gebrauch und Genuß geschenkt, bis auf den einzigen Baum mitten im Garten, damit können wir uns genügen lassen; es würde auch unverzeihlich seyn, wenn wir bey der grossen Freygebigkeit unsers Schöpfers an dem einzigen Baume, den sich Gott zu seinen Absichten vorbehalten hat, uns auch vergreifen wollten; zumal da er es uns so scharf untersagt hat, daß wir ihn und dessen Früchte auch nicht einmal anrühren sollen.“ Der Hang unserer ersten Mutter zum Gehorsam gegen Gott war also aus ihren in Unschuld gesprochenen Worten ganz unverkenntlich. Auch dachte ihr Verstand richtig, denn sie beruft sich auf die schrecklichen Folgen, vor welchen sie Gott gewarnt hatte: daß ihr nicht sterbet: Und eben damit gab sie zu erkennen, daß ihre Empfindung der Warnung Gottes völlig gemäß war. Kurz die Den-

kungsart ihres Verstandes, der Hang ihres Willens, und das Gefühl ihrer Empfindungskraft stimmten in strengster Sittlichkeit zusammen.

§. 62. Aber wie plötzlich und wie traurig änderte sich auf einmal der ganze Auftritt! Ein Anlaß machte sie auf die Frucht des verbotenen Baumes aufmerksam. Sie sahe die Schönheit der Frucht, und die Empfindsamkeit nahm sogleich den Eindruck davon auf. Der Wille vom Gefühle gereizt, zog sogleich, seines vorigen guten Hanges ohngeachtet, den Verstand von seiner vorigen richtigen Denkungsart ab, und führte ihn auf die Betrachtung der schönen Früchte, und auf die Vorspiegelungen eines verführerischen Geistes. Hieraus entstund die unsittliche Entschließung des Willens, dem Gebote zuwider zu handeln, und die böse That erfolgte. Hier zog also die Empfindsamkeit den Willen vom Verstande ab, und der gereizte Wille, anstatt sich den richtigen Vorstellungen des Verstandes zu unterwerfen, nöthigte den Verstand zu ganz andern Vorstellungen; die endlich den Willen bewogen, eine That zu beschließen, die Gott verboten hatte.

§. 63. Wer sieht also nicht die Wahrheit, daß die Zusammensetzung verschiedener Kräfte eines Geistes, die zu seiner Einschränkung von nöthen sind, auch zugleich die Möglichkeit zur Unsittlichkeit mit sich führen, und zwar eben

wegen

wegen des Streites, der bey ihrer Verschiedenheit möglich ist. Ich sage nochmals, die Möglichkeit. Denn es war eben so möglich, und bey der vorigen Empfindung von Gefahr, bey dem starken Hange des Willens zur Sittlichkeit, und bey der richtigen Denkungsart des Verstandes, war es noch weit möglicher, daß eine Entschließung von einer edlern Art erfolgen konnte. Hierbey erinnere ich nur noch dieses, daß der erste Anlaß, der die Möglichkeit zur Unsittlichkeit in eine Wirklichkeit befördert, mancherley seyn kann. Denn bey dem traurigen Falle, der sich unter den herrlichsten Creaturen, unter den Engeln, ereignete, kann man fürwahr die Verführung nicht zum ersten Anlaß machen.

§. 64. Wenn aber nun die Zusammensetzung mehrerer Geisteskräfte einen erschaffenen Geist einschränkt, §. 59. auch die Möglichkeit zu Unsittlichkeiten mit sich führt, §. 63. so ist eine solche Verfassung gewiß nicht von der Art, daß sie sich für Gott schickt, der das allervollkommenste Wesen seyn, und vor allen erschaffenen Geistern die Unendlichkeit und Unfehlbarkeit voraus haben soll, so wie er auch in allem Betrachte über die ganze erschaffene Natur unendlich erhaben seyn soll, §. 51. Sein unbegrenzter Vorzug bringt es also mit sich, daß seine ganze Gottheit in einer einzigen untheilbaren Kraft bestehet, die den Grund aller seiner

Würkungen und Empfindungen enthält, und zwar ganz allein enthält, ohne sonst noch etwas mit dieser Gotteskraft als mitwürkender Ursache zu verbinden, siehe unten §. 250 — 257. Doch mag ich deswegen nicht behaupten, daß in Gott alles selbstständig ist.

§. 65. Die einzige Kraft, welche die ganze Gottheit ausmacht, ist in allem Betrachte ganz uneingeschränkt. 1) Ist sie untheilbar. 2) Sie hat weder Anfang noch Ende der Tage. 3) Sie ist von und durch sich selbst da. 4) Sie ist in keinen Raum eingeschlossen. Sie ist in der ganzen Schöpfung überall da; sie ist da, wo Raum ist, und auch da, wo kein Raum ist. 5) Sie ist in und außer der Schöpfung da. In und außer der Schöpfung ist kein Punkt zu denken, wo diese Kraft nicht wäre; überall wo sie ist, da ist sie ganz, und so wie sie an sich selber ist. 6) Alle ihre Eigenschaften, sie heißen thätig oder unthätig, so wie auch ihre ganze Fähigkeit zu würken, übersteigen an Größe alle Vorstellungen. 7) Und wie diese Kraft ist, worinnen die ganze Gottheit bestehet, so bleibt sie immer sich gleich. Dieses sind die Begriffe von den vornehmsten unthätigen Eigenschaften Gottes, welche nur den wesentlichen Zustand seiner geistigen Kraft bezeichnen, aber keine Wirkungen hervorbringen. Man nennt sie 1) die Einfachheit, 2) die Ewigkeit, 3) die Unabhängigkeit, 4) die Allenthalbenheit, 5) die

Uner-

Unermeßlichkeit, 6) die Unendlichkeit, und 7) die Unveränderlichkeit. Nur eine einzige davon zu läugnen, hieße nichts anders, als die ganze Unendlichkeit Gottes um einen Grad herunter-setzen, und ihm eine Einschränkung geben.

§. 66. Und doch ist es manchen eingefallen, ihm die Allenthalbenheit und Unermeßlichkeit abzusprechen, indem sie ihm an dem erhabensten Orte seiner Schöpfung einen Aufenthalt bestimmt haben, von da aus er durch seine ganze weite Schöpfung würksam sey. Und haben es eine Allgegenwart genennt, da doch dieses eine thätige Eigenschaft ist, welche von der Allenthalbenheit Gottes sich gar nicht trennen läßt. Daß aber Gott allenthalben und unermeßlich sey, haben sie Troß der Vernunft und Schrift ganz übergangen, oder beydes zu einer Würksamkeit gemacht. Die Allgegenwart Gottes, die sie mit der Allenthalbenheit vor gleichviel halten, nennen sie vim operantem, eine würkende Kraft, und die Unermeßlichkeit vim quiescentem, eine ruhende Kraft. Was mag wohl eine ruhende Kraft seyn? wenn sie nur manchmal ruhete, so möchte es noch seyn, aber eine Kraft, die immer ruhet, ist doch fürwahr ein Widerspruch. Kraft ist etwas würkendes und empfindendes, aber immer ruhend ist etwas ganz müßiges. Wie werden wir die Begriffe zusammenbringen? Ich dächte, wir proscribirten die ruhende Kraft gar aus dem Reiche der

Ideen?

Ideen? denn würkend und zugleich unwürksam seyn, ist doch gar zu arg. Allenfalls läßt sich eine mechanische Kraft, auf eine uneigentliche Art zu reden, ruhend nennen, weil diese nicht willkührlich, sondern leidend würkt, aber von einem vernünftigen Geiste so zu reden, würde ich mir gar nicht vergeben. Und doch entstehen von der mechanischen Kraft Würkungen, aber von der Unermeßlichkeit Gottes erfolgen gar keine, sonst hätte man ihr auch keine Ruhe beylegen können; sondern sie bezeichnet bloß einen wesentlichen Zustand der Gottheit.

§. 67. Sind nun die unthätigen Eigenschaften Gottes keine Kräfte, sondern ein bloßer Zustand seiner Gottheit, so würde es äußerst seltsam seyn, wenn man sie für etwas selbstständiges ausgeben wollte. Und ich kann es dahero unmöglich billigen, wenn man sogar ohne Ausnahme von Gott sagt, daß in ihm alles selbstständig sey? Ich weiß wohl, daß man zwischen seinen äußerlichen und innerlichen Eigenschaften einen Unterschied macht, und den letztern nur die Selbstständigkeit beylegt. Aber zu geschweigen, daß dieser Unterscheid nicht gefallen kann, weil alle Eigenschaften Gottes ihm wesentlich zukommen, die eine so sehr als die andere; so ists doch unläugbar, daß ein Zustand etwas unselbstständiges ist, daher dächte ich doch, daß man alle unthätige Eigenschaften, die bloß seinen wesentlichen Zustand bezeichnen, nothwendig

dig für unselbstständig halten müßte, ohne Rücksicht, ob sie innerlich oder äußerlich sind. Ein ganz anders aber ist, wenn von thätigen Eigenschaften Gottes die Rede ist, wovon ich weiter unten sprechen werde.

§. 68. Was ich bisher vorgetragen, scheint Ausschweifung gewesen zu seyn, aber es war es nicht. Denn da ich von einer ganz einfachen Kraft Gottes reden wollte, die als eine solche für sich bestehet, so mußte ich dieselbe nothwendig von allen Seiten betrachten, um eine vollständige Idee davon zu geben. Ich fieng also mit Recht von Eigenschaften an, die ihren wesentlichen Zustand betrafen. Nun aber werde ich auf die Hauptsache kommen, und die einfache Kraft, in welcher die ganze Gottheit bestehet, nach allen uns von ihr bekannten Hauptbegriffen zergliedern. Hat sich schon bisher diese unerforschliche Kraft vor allen Geistern unendlich ausgenommen, in Rücksicht auf ihren Zustand, so wird sie es noch weit mehr thun in Rücksicht auf die Fähigkeiten ihrer einfachen und selbstständigen Kraft.

§. 69. Die Wahrheit, daß Gott eine einzige Kraft sey, hat schon Crusius vorgetragen, und sie eine Grundkraft genennet. Ein ganzes großes Heer von seinen Schülern ist noch durch Sachsen verbreitet. Es kann also von mir nicht als etwas neues angesehen werden. Und wofern man Gott nicht herunterseßen, einschränken,

schränken, und wie einen erschaffenen Geist nicht der Fehlbarkeit aussetzen will, so muß man mit mir und allen Crusianern eine einzige Kraft zur allerersten Idee von Gott machen, die ihm allein zukommt. Denn da behält Gott seinen Vorzug, es fallen Ursachen weg, die sonst einen erschaffenen Geist im Würken hindern, und seinen Fall in Fehler möglich machen, wie ich oben dargethan. Auch Paulus beschreibt das unsichtbare Wesen Gottes durch eine ewige Kraft und nennt sie die Gottheit. Röm. 1, 10.

§. 70. Vorausgesetzt, daß man also die einfache Kraft Gottes nicht bezweifelt, so muß nothwendig in Gott eine und ebendieselbe Kraft denken, wollen, empfinden, und ausser sich alles zu Wege bringen, was sie nur immer zu Wege bringt. Indessen habe ich gar nichts dawider, wenn man die einzige Kraft Gottes in Rücksicht auf ihre mancherley Fähigkeiten in viele Begriffe zergliedert, und alle ihre Fähigkeiten im plurali Kräfte nennet. Nur muß man da nicht vergessen, daß das, was wir Kräfte der Gottheit nennen, weiter nichts als einzelne Fähigkeiten einer einzigen Kraft sind, die wir nur nach unsern menschlichen Begriffen Kräfte nennen. Denn in der erschaffenen Natur führt gemeiniglich eine jede Kraft eine einzelne Fähigkeit mit sich, und auch viele Kräfte eine gemeinschaftliche Fähigkeit zu Bewürkung eines einzigen Zwecks. Gott aber denkt sich nicht, wie

wir ihn nach unsern Begriffen in Kräfte zergliedern, sondern wie er an sich selber ist, das ist, als eine einzige Kraft, die ihn zu allem fähig macht.

§. 71. Auch habe ich nichts dawider, wenn wir Gott nach unsern Begriffen thätige Eigenschaften beylegen, die aber nicht, wie bey erschaffenen Geistern Regeln oder principia sind, wonach sich Gott richtete oder richten müßte, sondern sie sind wesentliche Begriffe von seinen Fähigkeiten, wie sichs aus der Beschreibung ergeben wird, welche wir aber blos darum thätige Eigenschaften Gottes nennen, weil wir ähnliche Begriffe dieser Art bey erschaffenen Geistern so zu denken gewohnt sind. Da ich indessen als ein Mensch Gott nicht im Ganzen übersehen kann, so will ich ebenfails wie meine Brüder seine Fähigkeiten in einzelne Begriffe von Kräften und thätigen Eigenschaften zergliedern; jedoch aber auch die thätigen Eigenschaften auf Fähigkeiten, und die Fähigkeiten auf die einfache Kraft zurück führen, worinnen die ganze Gottheit bestehet.

§. 72. Wie die Schrift und unsere Menschenvernunft uns von Gott glauben lässet, so sind in Gott drey Hauptfähigkeiten, nemlich Verstand, Wille und Empfindsamkeit. Wenn die Schrift und Vernunft Gott einen Verstand zuschreibt, so stellt mir dieser Begrif in Gott eine Kraft vor, welche zum Denken fähig ist, die

folglich

folglich eben so wohl wie ein jeder Geist denkt, aber wegen ihrer Unendlichkeit mit unendlicher Genauigkeit denkt.

§. 57. Nun legen wir diese Kraft thätige Eigenschaften bey, die vornehmsten sind Allwissenheit, Weisheit, Unfehlbarkeit. Jene Kraft nemlich, welche als Verstand in Gott mit unendlicher Genauigkeit zu denken fähig ist, diese ist fähig alles zu denken, was denkbar ist, und in dieser Rücksicht legt man ihr eine Allwissenheit bey. Sie ist ferner fähig unter allem, was sie denkt, das beste zu unterscheiden, und in dieser Rücksicht legt man ihr die Weisheit bey. Sie ist auch fähig alles was sie denkt, richtig zu denken, und in dieser Rücksicht legt man ihr die Unfehlbarkeit oder Untrüglichkeit bey. So wahr es nun ist, daß Gott allwissend, weise, unfehlbar ist, so sieht man doch aus diesen Beschreibungen, daß es keine Eigenschaften Gottes, sondern die Begriffe sind, die wir uns von der Hauptfähigkeit Gottes machen, welche als Verstand mit unendlicher Genauigkeit denkt. Gehören aber alle obige Begriffe zur Verstandesfähigkeit und ist die Fähigkeit zu würken just das, was wir Kraft nennen; so müssen alle jene vorgeblichen Eigenschaften vom Verstande Gottes, die Kraft selbst seyn, welche zum Denken fähig ist.

§. 74. Mit Recht haben also unsere Theologen und Philosophen sowohl den Verstand Gottes als auch die sogenannten thätigen Eigenschaf-

ten seines Verstandes für selbstständig ausgegeben, und Gott den selbstständigen Verstand, die selbstständige Allwissenheit, die selbstständige Weisheit und die selbstständige Unfehlbarkeit genennt. Auch haben sie mit Recht von Gott die Ausdrücke gebraucht: Er ist der Verstand selbst, die Allwissenheit selbst, die Weisheit selbst, die Unfehlbarkeit selbst.

§. 75. Die zweyte Hauptfähigkeit Gottes ist sein Wille. Wenn Schrift und Vernunft Gott einen Willen zuschreibt, so stellt mir dieser Begrif in Gott eine Kraft vor, welche zu Entschließungen fähig ist; die folglich eben sowohl wie ein jeder Geist Entschließungen fasset, aber wegen ihrer unendlichen Vollkommenheit alles, was der Gottheit würdig ist, auf die beste Art beschließt.

§. 76. Nun legen wir auch dieser Kraft thätige Eigenschaften bey. Die vornehmsten sind die Heiligkeit, die Allmacht, die Güte, die Gerechtigkeit, die Wahrhaftigkeit. Jene Kraft nemlich, welche als Wille in Gott alles, was der Gottheit würdig ist, auf die beste Art zu beschließen fähig ist; diese Kraft ist fähig, nur gutes zu wählen, und böses zu verwerfen, und in dieser Rücksicht legt man ihr eine Heiligkeit bey. Sie ist ferner fähig, alles was sie beschließt, mit thätigem Nachdruck zu beschließen, und in dieser Rücksicht legt man ihr eine Allmacht bey. Sie ist ferner fähig, zum Vortheil ihrer Creaturen, die sie schaffen will, oder geschaffen hat, Ent-

schließungen zu fassen, und in dieser Rüchsicht legt man ihr eine Güte bey. Sie ist ferner fähig zu Aufrechthaltung ihrer Gesetze Belohnungen und Strafen zu beschließen, und in dieser Rücksicht legt man ihr eine Gerechtigkeit bey. Sie ist endlich auch fähig, die Erfüllung aller ihrer Ankündigungen zu beschließen, und in dieser Rücksicht legt man ihr eine Wahrhaftigkeit bey. So wahr es nun ist, daß Gott heilig, allmächtig, gütig, gerecht und wahrhaftig ist, so sieht man doch aus obigen Beschreibungen, daß dieses keine Eigenschaften Gottes sind, sondern Begriffe, die wir uns von der Hauptfähigkeit Gottes zu machen haben, die als Wille, alles auf die beste Art beschließt. Gehören aber alle diese Begriffe zur Willensfähigkeit, und ist die Fähigkeit just das, was wir Kraft nennen, so wüssen alle jene vorgeblichen Eigenschaften vom Willen Gottes die Kraft selbst seyn, welche zu Entschließungen fähig ist.

§. 77. Mit Recht haben also unsere Theologen und Philosophen sowohl den Willen Gottes als seine so genannten thätigen Eigenschaften für selbstständig ausgegeben, und Gott den selbstständigen Willen, die selbstständige Heiligkeit, die selbstständige Allmacht, die selbstständige Güte, die selbstständige Gerechtigkeit, und die selbstständige Wahrhaftigkeit genennt. Auch haben sie mit Recht von Gott die Ausdrücke gebraucht: Er ist der Wille selbst, die Heiligkeit

selbst, die Allmacht selbst, die Güte selbst, die Gerechtigkeit selbst, die Wahrhaftigkeit selbst.

§. 78. Nun komme ich auf die dritte Hauptfähigkeit Gottes, die ich Empfindsamkeit nenne. Man trägt Bedenken, Gott diese Fähigkeit beyzulegen, weil man sie immer für eine Kraft einer eingeschränkten Creatur hält. Manche, die den vorgeblichen Mangel der Empfindungsfähigkeit in Gott recht lebhaft schildern wollen, gehen sogar so weit, daß sie ihm eine völlige Gleichgültigkeit bey den Unfällen seiner Creaturen zuschreiben. Die Schrift aber redet standhaft in solchen Ausdrücken von Gott, die wir unausgesetzt von Empfindungen zu verstehen pflegen. Sie schreibt Gott eine Freude, eine Traurigkeit, eine Liebe, einen Haß, eine Barmherzigkeit, einen Zorn zu. Unsere Theologen sagen: man müsse solche menschliche Redensarten auf eine Gott anständige Art von den Würkungen seines Verstandes und Willens erklären, in soweit diese mit den menschlichen Empfindungen etwas ähnliches haben. Gewissermaßen haben sie Recht, aber wohl nicht durchaus.

§. 79. Wenn alle Theologen und Philosophen der Gottheit die Empfindungen absprächen, so wollte ich sie ganz übergehen. Es würde mir auch leichter werden, seinen Verstand und Willen auf eine einzige Kraft zurück zu führen, als es mir bey der Empfindsamkeit Gottes werden möchte. Allein lasse ich sie hier weg,

so gebe ich manchen von meinen Gegnern Gelegenheit, aus der Empfindsamkeit doch wohl eine zweyte Kraft Gottes zu machen, weil sie sich weit mehr vom Verstand und Willen als der Wille vom Verstande unterscheidet. Also theils um derer willen, die Gott eine Empfindsamkeit zuschreiben, sehe ich mich genöthiget, derselben als einer Fähigkeit der einfachen und selbstständigen Kraft Gottes zu denken. Theils aber auch um meiner selbst willen, weil ich es offenherzig gestehe, daß ich von der Parthey bin; ob ich gleich die Gottheit deswegen nicht der schwachen Menschheit an die Seite setzen mag.

§. 80. Warum hält man die Empfindsamkeit für die Kraft einer eingeschränkten Creatur. Theils weil man immer dabey an plötzliche Veränderungen denkt, die in uns Menschen vorgehen; theils aber und hauptsächlich, weil wir eine Empfindung für eine Störung unserer Gemüthsruhe halten. Allein wer heißt uns denn wider allen Sprachgebrauch Empfindung und Affekt für einerley ausgeben? Fürwahr, die Herren Sprachverwirrer haben, manche wunderliche Meynung auf- und manche richtige Meynung abzubringen, gar oft sich angelegen seyn lassen. Empfindung ist nicht Affekt, sondern das genus davon, und folglich ist niemand genöthiget, Gott plötzliche und heftige Gemüthsbewegungen zuzuschreiben, wenn man ihm gleich Empfindungen beylegt. Und selbst bey dem Affekte liegt etwas

zum Grunde, was auch der Gottheit anständig ist, und doch von der Verstandes- und Willensfähigkeit unterschieden ist. Wir wollen also vor allen Dingen auf den Begrif von der Empfindung Achtung geben, so wird sich das übrige alles sehr leichte geben.

§. 81. Eine Empfindung entsteht in uns Menschen auch wohl wider unsern Willen, darum unterscheidet sie sich offenbar von allen Würkungen des Willens. Sie entsteht oft so plötzlich, daß kein menschlicher Gedanke etwas davon vorher wissen konnte, drum unterscheidet sie sich von allen Würkungen des Verstandes. Kann sie aber weder zur Verstandes- noch zur Willensfähigkeit gehören, so muß sie eine ganz eigne Fähigkeit voraussetzen, und das muß die Empfindsamkeit seyn.

§. 82. Wahr ist es, daß wir bey Veränderungen, die in uns vorgehen, von Empfindungen sprechen; aber eben so wahr ists, daß wir es auch bey einem fortdauernden Zustande unsers Körpers thun. Ein Mensch, der 80 Jahr hintereinander eine ununterbrochene Gesundheit genießet, empfindet das Wohlseyn seines Leibes alle Tage und alle Stunden. Und der Kranke, der 30 Jahre am Teiche Bethesda lag, empfand gewiß alle Tage und alle Stunden seine Krankheit. Es beziehet sich also unsere Empfindsamkeit auf eine jede Art unsers nahe liegenden Zustandes, er mag veränderlich oder anhaltend

tend seyn; er mag innerlich oder äußerlich heissen; er mag den Leib oder die Seele betreffen. Denn auch im letzten Falle reden wir von Empfindung. So spricht der Fröliche von Empfindung, und der Traurige thut das nemliche.

§. 83. Ferner reden wir von Empfindungen, wenn eine fremde Sache von aussen auf uns würket. Sind die Würkungen, wie wir sie wünschen, so reden wir von angenehmen Empfindungen, oder vom Wohlgefallen; sind aber die Würkungen uns zuwider, so sprechen wir von unangenehmen Empfindungen, oder vom Misfallen.

§. 84. Und endlich ist auch das nicht zu vergessen, daß wir jedesmal uns unsers Zustandes und der Einwürkungen auf uns bewust seyn müssen, wenn wir der Wahrheit gemäs von Empfindungen reden. Denn gewöhnlichermaßen sprechen wir demjenigen, der seinen ihm nahe liegenden Zustand nicht bemerkt, und demjenigen, der von einer sonst kräftigen Sache keine Einwürkung auf sein Herz bemerkt, entweder die Empfindung ganz oder zum Theil ab.

§. 85. Wenn nun die Empfindsamkeit eine vom Verstand und Willen verschiedene Fähigkeit ist §. 81. wenn sie sich auf einen jeden Zustand des Empfindenden beziehet, er mag veränderlich oder unveränderlich seyn, §. 82. wenn sie sowohl auf die Seele als auf den Leib gehet §. 82. wenn sie auch die Einwürkungen

fremder Dinge auf unsere Person betrift §. 83. wenn Annehmlichkeiten oder Wohlgefallen, Unannehmlichkeiten oder Misfalien dabey in uns statt finden §. 83. und wenn wir endlich dabey uns unsers Zustandes und der Einwürkungen von aussen auf uns bewußt seyn müssen §. 84. so muß nothwendig die Empfindsamkeit eine Fähigkeit seyn, unsern nahe liegenden Zustand und fremde Einwürkungen auf uns mit Wohlgefallen oder mit Misfallen zu bemerken.

§. 86. Dieses ist meine Idee von der Empfindsamkeit, die ich aus allerley Vorfällen des menschlichen Lebens gezogen, und die folglich richtig seyn muß. Daß sie aber vollständig oder vollkommen deutlich sey, mag ich nicht sagen. Denn die Einwürkung von aussen auf uns, das Wohlgefallen und Misfallen, und das Bewußtseyn oder die Bemerkung davon verdienten allerdings eine weitere Erörterung. Aber da alle Menschen wissen, daß Empfindungen Dinge sind, wovon wir keine deutlichen Begriffe haben, so müssen wir uns eine Erklärung gefallen lassen, welche Wahrheit für sich hat, und zur Unterscheidung der Empfindsamkeit von andern Begriffen hinlänglich ist. Und meine Erklärung ist von der Art.

§. 87. Hier sollen die Empfindungen von den Würkungen des Verstandes und Willens, und die Empfindsamkeit vom Verstande und Willen unterschieden werden, und dazu will ich

meine Erklärung sogleich anwenden. Die Empfindsamkeit bemerkt nur, was in uns vorgehet; der Verstand aber macht seine Betrachtungen drüber, und der Wille wird durch sie zu Entschließungen veranlaßt. Die Empfindsamkeit führt ein Wohlgefallen oder Misfallen mit sich; der Verstand aber denkt sich die Ursachen davon, und der Wille genehmigt oder verwirft die Gegenstände des Wohlgefallens oder Misfallens. Uebrigens kann auch der denkende Verstand die Empfindsamkeit zu Empfindungen veranlassen, und der Wille durch eine fortdauernde Empfindung befestiget werden; daß solchergestalt die Empfindsamkeit immer eine Begleiterin des Verstandes und Willens ist. So verhält sich die Sache in uns Menschen, nach unserer allgemeinen Erfahrung. Nun will ich die Anwendung auf Gott machen.

§. 88. Ich sage, Gott empfindet, das ist, er bemerkt seinen Zustand und die Einwürkungen von aussen auf seine Gottheit mit Wohlgefallen oder Misfallen. Hier ist vielleicht nur der Umstand auffallend, daß von aussen fremde Einwürkungen auf Gott geschehen sollen. Allein wenn ich damit weiter nichts sage, als dieses, daß Dinge ausser Gott der Gottheit gefallen oder misfallen, welches man doch nimmermehr läugnen wird, so wird man es zugeben. Und dieses ist doch unläugbar eine Einwürkung auf die Gottheit. Freylich geschieht damit keine

Ver-

Veränderung in der Gottheit, aber ich habe auch gleich anfänglich nicht zugeben wollen, daß zur Empfindung nothwendig Veränderungen gehören.

§. 89. Will man aber sagen, vorgebliche Empfindung in Gott sey nichts, als das Denken seines Verstandes, oder auch die Uebereinstimmung seines Willens mit den Gedanken seines Verstandes, Gott denke sich nemlich in seinem Zustande, und denke sich auch die Dinge ausser ihm als etwas gutes oder als etwas böses, und darnach richte sich sein Wille in seinen Entschließungen und folglich sey keine besondere Fähigkeit zum Empfinden in Gott nöthig; so hat zwar dieses in Gott einigen Schein, aber untersucht man es genau, so fehlt noch viel, ehe man aus der Empfindung Gottes ein bloßes Denken oder Wollen machen kann. Zu geschweigen, daß die Empfindsamkeit in Gott sich würklich eine Art von Vorbehalt macht, welchen man nicht ohne Widerspruch zu den Würkungen seines Verstandes und Willens rechnen kann.

§. 90. Erstlich fehlt etwas, wenn man Gottes vorgebliche Empfindung zu den Würkungen seines Verstandes rechnen will. Man spricht: Gott denkt sich in seinem Zustande, und denkt auch die Dinge ausser ihm. Das ist wahr. Aber wie kann Gott über seinen Zustand denken, und über die Dinge ausser ihm, wenn er sich nicht vorher seines Zustandes und der Dinge

ausser ihm bewußt ist. Ist aber das Bewußtseyn Gottes von seinen Gedanken verschieden, wie antecedens und consequens, so muß das Bewußtseyn aus einer besondern Fähigkeit herzuleiten seyn.

§. 91. Ferner spricht man, er denkt sich die Dinge ausser ihm als etwas gutes oder als etwas böses. Hierauf genehmigt sein Wille das Gute, und verwirft das Böse, und dieses sey das Wohlgefallen und Misfallen Gottes. Aber das heißt mit den Worten einen willkührlichen Begrif verbinden. Wenn wir eine Sache überdacht haben, so bemerken wir, daß sie uns hernach erst angenehm oder unangenehm wird; und wenn wir diese Bemerkung gemacht haben, dann erst entschließt sich der Wille zur Genehmigung oder Verwerfung. Und jene mitten eintretende Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die wir in uns bemerkt haben, nennen wir Wohlgefallen oder Misfallen. Will man nun diesen Begrif nicht in Gott annehmen, so muß man ihm lieber gar keinen Wohlgefallen oder Misfallen zuschreiben.

§. 92. Will man sagen: in Gott wäre dieses Wohlgefallen und Misfallen Ueberfluß, so nimmt man etwas an, so man nicht versteht. Denn wer kann denn alles bestimmen, was in der Gottheit nothwendig sey. Genug wir finden es in unsrer geistigen Seele, in Gott machts weder Veränderung noch Einschränkung, und die

Schrift

Schrift legt ihm als einem Geiste das Wohlgefallen und Misfallen bey, und folglich müssen wirs von Gott glauben, wir mögen die Nothwendigkeit einsehen oder nicht.

§. 93. Will man vorgeben, die Schrift rede in dergleichen Stellen von der Uebereinstimmung des Willens mit dem Verstande, und drücke sich mit Worten aus, die von menschlichen Begriffen entlehnt sind: so trift zwar dieses bey andern Gelegenheiten zu; aber wenn sie vom Wohlgefallen und Misfallen Gottes redet, so kann es von jenen Stellen nicht erwiesen werden, wofern man in Gott nicht den Ueberfluß der Empfindung vorher beweist. Und von Veränderung, die dadurch in Gott entstehen sollte, darf man hier gar nicht sprechen. Denn Gottes Bewußtseyn von seinen Creaturen, die auf ihn würken, war von Ewigkeit so stark in ihm, als es jetzt ist, und konnte also von Ewigkeit Wohlgefallen und Misfallen in ihm veranlassen, so daß es bey Entstehung der Geschöpfe nicht erst in ihm erweckt werden konnte.

§. 94. Nun will ich mich auf den Vorbehalt der göttlichen Empfindsamkeit einlassen, welcher mit dem Verstande und Willen Gottes in einen offenbaren Widerspruch käme, wenn er zur Denkungsart und zur Willenswürkung gerechnet werden sollte. Die Schrift legt der Gottheit die Worte in den Mund: Meynest du, daß ich Gefallen habe am Tode des Gottlosen?

Hesek.

Hesek. 18, 23. Und mit Nachdruck werden dieselben Worte wiederholt: So wahr ich lebe, spricht der Herr, ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen. Hesek. 33, 11. In diesen Worten liegt doch unstreitig die Wahrheit: Gott bemerkt das Verderben der Gottlosen mit Misfallen, oder welches eben so viel ist, es ist Gott unangenehm, wenn er den Gottlosen seinem Verderben überläßt.

§. 95. Diejenigen, die Gott durchaus keine Empfindsamkeit beylegen wollen, werden hier sogleich in die Worte ausbrechen: nach dem Hebräischen Ausdrucke ist die Rede von einem Nichtwollen, und so erklärt Petrus den Ausdruck mit den Worten: Gott will nicht, daß jemand verlohren werde. 2 Pet. 3, 9. Ich habe allen Respekt für die Philologie, und bekenne gern meine Schwäche in der Sprachkenntniß. Aber mit Erlaubniß zu sagen, alle Philologie muß sich der Logik unterwerfen, wenn sie den Sinn nicht verwirren, sondern ins Licht setzen will. Und so sehr auch Petrus mit dem Hesekiel in einem gewissen Betrachte zusammen trift, so hat doch auch jeder von ihnen noch überdieß seinen eignen Gesichtspunkt, worauf ein jeder bey seinen Worten noch besonders gesehen hat. Darinnen kommen sie überein, daß Gott keines Menschen Verderben durch sich selbst befördern will. Aber ausserdem sieht Hesekiel bey seinen Worten besonders auf den Gottlosen, und

Petrus

Petrus auf jeden Menschen. Diese kleine Erinnerung vorausgesetzt, wollen wir nun die Worte Hesekiels genauer besehen.

§. 96. Gott hat keinen Gefallen am Tode des Gottlosen. Hier will ich drey Ideen annehmen. 1) Gott will den Tod der Gottlosen durch sich nicht befördern. 2) Gott will überhaupt den Tod des Gottlosen nicht. 3) Gott ist sich immer und ewig einer Unnachahmlichkeit bewußt, die der Tod des Gottlosen auf ihn würket.

§. 97. Die erste Idee: Gott will den Tod des Gottlosen durch sich nicht befördern; enthält zwar Wahrheit: sie kann aber unmöglich hier angebracht werden; theils weil hier nicht die Rede von jedem Menschen ist, deren Verderben insgesammt durch Gott nicht befördert, sondern behindert wird; theils weil hier die Rede von dem eignen Verschulden des Gottlosen ist, der durch seine Hartnäckigkeit sein Verderben selbst befördert, wie der gleich darauf folgende Wunsch seiner Bekehrung ausweiset; und auch dieses Verderben gefällt Gott nicht, wenn er gleich dabey ohne Schuld ist. Denn er will nicht, daß jemand verloren werde.

§. 98. Die zweyte Idee: Gott will überhaupt den Tod des Gottlosen nicht; kann nur dann hier angebracht werden, wenn sie der dritten von der Unannehmlichkeit völlig gleich gelten soll. Soll sie aber bloß von der Uebereinstimmung

stimmung des göttlichen Willens mit dem Urtheile seines Verstandes zu verstehen seyn, so müßte Gott sich nothwendig selbst widersprechen, wie ein Mensch, der in der Verlegenheit bald will, und bald nicht will. Diesen Widerspruch zu bemerken, gebe man nur auf das Betragen Gottes gegen den Gottlosen Acht, welches in der göttlichen Erklärung liegt: wo sich der Gerechte kehret von seiner Gerechtigkeit, und thut böses, und lebet nach allen Greueln, die ein Gottloser thut, sollte der leben? Ja, aller seiner Gerechtigkeit, die er gethan hat, soll nicht gedacht werden, sondern in seiner Uebertretung und Sünde, die er gethan hat, soll er sterben, Hesek. 18, 24. Nach dieser Erklärung urtheilt der göttliche Verstand, daß ein beharrlicher Gottloser sein Verderben muthwillig auf sich zieht: sollte der leben? Und der göttliche Wille stimmt ein: er soll sterben. Wenn aber nun das Mißfallen Gottes am Tode des Gottlosen auch zur Uebereinstimmung seines Willens mit dem Urtheile seines Verstandes zu rechnen seyn soll, so muß Gott zu gleicher Zeit den Gottlosen als einen Menschen betrachten, der ohne Strafe bleiben kann, und sein damit übereinstimmender Wille muß diesem Urtheile gemäß die Entschliessung fassen, ihn frey zu lassen. Folglich muß Gott den Tod des Gottlosen wollen und nicht wollen.

§. 99. Manche, die im Denken zu vor=eilig sind, wollen diesen Widerspruch mit der Distinction vom voluntate antecedente, und consequente heben, welche aber hier sehr un=recht angebracht wird. Ich erkenne den Unter=schied zwischen einem vorhergehenden und nach=folgenden Willen Gottes so sehr, daß ich ohne selbigen den Rathschluß Gottes von der Men=schen Seligkeit für unerklärlich halte. Aber was will dieser Unterschied sagen? Nach dem Sinne aller Theologen ist der vorgehende Wille Gottes dieser: Gott will alle Menschen vom Verderben retten, unter der Bedingung, wofern sie sich bekehren. Dieses heißt der vorgehende Wille, weil er der Erfüllung oder Vernachläs=sigung der vorgeschriebenen Bedingung seiner natürlichen Ordnung nach vorgehet. Hingegen der nachfolgende Wille Gottes ist nach dem Sinne aller Theologen dieser: Gott will diejenigen Menschen, welche durch ihre Bekehrung die Bedingung erfüllt haben, vom Verderben erretten, aber diejenigen, welche durch Härtig=keit die Bedingung gebrochen haben, dem Ver=derben überlassen. Dieses heißt der nachfol=gende Wille, weil er seiner natürlichen Ord=nung nach auf die Erfüllung oder Vernachläßi=gung der vorgeschriebenen Bedingung folgt.

§. 100. Diese Verschiedenheit des Wil=lens Gottes widerspricht sich freylich nicht, weil die erstere Art nicht positiv ist, sie besteht näm=

lich nicht schlechterdings auf der Rettung, sondern läßt es auf das Verhalten des Menschen ankommen, welches vermöge der gemachten Bedingung, den Ausschlag geben muß, ob Rettung oder Verderben statt finden soll. Aber wie kann hier diese Distinction angebracht werden? Es ist ja nicht hier die Rede vom Rathschluß Gottes, auch nicht von einer Bedingung, deren Erfüllung oder Nichterfüllung Gott erst abwarten will, sondern der Gottlose wird hier als ein Mensch betrachtet, der die Bedingung gebrochen hat, und nun nach dem schon gefaßten Rathschlusse Gottes dem Verderben überlassen werden soll. Und in dieser Rücksicht spricht Gott durch den Propheten: ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen. Wenn nun da die obige Distinction zu Rathe gezogen werden sollte, so müßte Gott vielmehr gesagt haben: ich will den Tod des Gottlosen, denn er hat meine Bedingung nicht erfüllt. Jene Distinction also, die sonst sehr richtig ist, bringt hier nicht Deutlichkeit, sondern unauflößliche Dunkelheit in die Stelle, und Widerspruch in den Verstand und Willen Gottes.

§. 101. Findet also in dem obigen Ausspruche Gottes weder die erste noch die andere Idee statt, so soll und muß die dritte statt finden, denn es ist weiter keine übrig. Gott ist sich nämlich immer und ewig einer Unannehmlichkeit bewußt, die der Tod des Gottlosen auf

ihn würket. Aber das ist es eben, was wir Menschen alle für eine Empfindung ausgeben, und also muß in Gott eine Empfindungsfähigkeit seyn, die wir mit einem Worte die Empfindsamkeit nennen.

§. 102. Diese Empfindsamkeit Gottes macht, wie ich oben gesagt habe, sich einen Vorbehalt, der ohne Widerspruch nicht zu den Wirkungen des Verstandes und Willens Gottes gerechnet werden kann. Ich denke auch, daß man mir dieses nun ohne fernere Einwendung zugeben wird. Ein würklicher Vorbehalt ist es, wenn Gott bey Verwerfung des Gottlosen doch dessen Verderben als etwas unangenehmes bemerkt, denn diese Bemerkung ist von der Verwerfung des Gottlosen eben so verschieden, wie ein jeder Vorbehalt, den sich ein Mensch bey einer jeglichen Bewilligung machen kann. Der Mensch bewilligt oft etwas mit Ausnahme eines gewissen Umstandes. So bewilligt Gott das Verderben eines Gottlosen, jedoch mit Ausnahme dieses Umstandes, daß er in Ewigkeit keinen Wohlgefallen dran haben will. Allein dieser Vorbehalt ist von der Art, daß er gerade zu das Urtheil und den Entschluß Gottes über den Gottlosen aufheben müßte, wenn er eine Wirkung des Verstandes und Willens Gottes seyn sollte. Denn solchergestalt müßte Gott mit seinem Verstande Dinge denken, und

mit

mit seinem Willen Dinge wollen, die einander gerade zuwider laufen.

§. 103. Was etwan die Empfindsamkeit Gottes noch zweifelhaft zu machen scheinen könnte, wäre eine vorgebliche Unruhe in Gott, die eine immer fortwährende Folge davon seyn könnte. Darauf läßt sich leichte antworten. Theils habe ich schon erinnert, daß eine Empfindung eben kein brausender Affekt seyn muß. Theils aber wissen wir ja, daß eine richtige Denkungsart auch schon bey unserm schwachen Menschenverstande, nicht selten den tobenden Affekt unserer Menschheit besänftigen, auch unser Herz sogar bey aller unangenehmen Empfindung in der sanftesten Ruhe erhalten kann; wie vielmehr müssen wir dieses von Gott glauben, dessen richtige Denkungsart die unserige unendlich übersteigt.

§. 104. Könnten wir also gleich nicht sagen, wozu die Empfindsamkeit in Gott nothwendig wäre, so müßten wir sie doch als Christen nach der Bibel glauben. Denn außer den angezogenen Stellen, finden wir noch eine sehr auffallende Stelle bey dem Hesekiel. Gott redet mit dem Propheten: Wenn ich zu dem Gottlosen sage: Du Gottloser mußt des Todes sterben, und du sagst ihm solches nicht, daß sich der Gottlose warnen lasse für seinem Wesen, so wird wohl der Gottlose um seines gottlosen We-

sens willen sterben, aber sein Blut will ich von deiner Hand fordern, Hesek. 33, 8.

§. 105. Hier nimmt Gott 1) den Fall an, daß ein Gottloser in der Härtigkeit seines Herzens mit vollem Bewußtseyn seiner Bosheit sein Leben bis zu Ende geführt, dem aber doch der gütige Gott die Warnungen durch den Propheten hat gönnen wollen. Weiter nimmt Gott 2) den Fall an, daß der Prophet die Warnungen unterlassen hat. 3) Nimmt Gott den Fall an, daß er als der Richter alles Fleisches den Gottlosen seinem verdienten Verderben schon würklich überlassen hat. Und in diesen drey mit einander verbundenen Fällen droht Gott, daß er den Tod des Gottlosen an dem Propheten rächen, und schwer rächen will: ich will sein Blut von deiner Hand fordern. Hat Gott nicht hier seine Empfindung, die der Tod des strafbaren Sünders auf ihn machte, in voller Stärke ausbrechen lassen? Wie konnte er doch von einer so nachdrücklichen Rache über den Tod des Gottlosen sprechen, den er selbst dem Verderben mit Recht überlassen hatte, wofern nicht eine von seinem Verstande und Willen verschiedene Fähigkeit zu empfinden in seiner Gottheit anzutreffen wäre? Was konnte ihn sonst hier zur Rache bewegen, als seine Empfindsamkeit? Sein Verstand und Wille konnte es wenigstens nicht seyn, denn diesen beyden

den Fähigkeiten hatte Gott durch Verwerfung des Gottlosen vollkommen gemäß gehandelt.

§. 106. Wollte man vorgeben, daß Gott bloß die Nachläßigkeit des Propheten zu ahnden gedrohet hätte, so ist dieses ein falsches Vorgeben, denn der Empfindungsvolle Gott redet von Rache über den Tod des Gottlosen, und solche Worte zeigen unverkenntlich den starken Antheil, den sein Herz am Verderben des Sünders nimmt; ob er ihn gleich mit den richtigsten Erkenntnissen und mit der festesten Entschlossenheit selbst dem Verderben übergiebt.

§. 107. So sehr ich indeß von christlich denkenden Philosophen ertrotzen kann, daß sie in der Gottheit eine vom Verstand und Willen unterschiedene Empfindsamkeit als gewiß zugeben müssen; so will ich doch ihrem Herzen den Zwang erleichtern, und mich über die Nothwendigkeit einlassen. Daß die Empfindsamkeit dem Verstande Gottes allen Stof zum Nachdenken verschaffe, seinen Willen reitze, oder ihn in seinen Entschliessungen mit Festigkeit unterstütze, wie dieses die Fälle bey uns Menschen sind, mag ich nun eben nicht auf Unkosten des vollkommensten Verstandes und Willens behaupten. In dieser Absicht kann Gott diese Fähigkeit ohne allen Zweifel entbehren; aber kann sie denn deswegen nicht in anderm Betrachte nothwendig seyn.

§. 108. Nothwendig ist in Gott alles das, was ihn zum allervollkommensten Wesen macht, und es ist also die Frage, ob die Empfindsamkeit ihn höher oder tiefer setzt. Das letztere habe ich schon sattsam aus dem Wege geräumt; sie schränkt ihn nicht ein, §. 102. 104. sie beruhigt seinen innerlichen Zustand nicht, §. 103. Das erstere aber möchte wohl eher statt finden. Macht nicht die Empfindsamkeit der Seele, wenn sie den Verstand bey seiner richtigen Denkungsart und den Willen bey seinen gerechten Entschliessungen lässet, einen jeden Menschen achtungswürdig? Und je stärker sie ist, desto achtungswürdiger ist uns der Mensch, an dem wir sie spüren? Wir zählen die Stärke seiner Empfindsamkeit ohne Bedenken unter des Menschen größte Verdienste, so wie wir die Unempfindlichkeit dem Menschen entweder als eine Krankheit oder gar als ein Laster anrechnen. Die Schrift belegt den Zustand eines Menschen, dem die Empfindsamkeit fehlt, mit dem gräßlichen Nahmen Tod.

§. 109. Und wir wollen noch fragen, ob wir den Ruhm der Empfindsamkeit, der einen erschaffenen Geist so sehr erhöhet, der Gottheit beylegen dürfen, ohne sie herabzusetzen. Ist denn ein Gott, auf den das Glück seiner Creaturen würket, und der sich bey dieser Einwürkung einer immerwährenden Annehmlichkeit bewußt ist, nicht auch verehrungswürdig in den

Augen

Augen seiner Geschöpfe? Und steigt nicht sein hoher Werth in den Augen aller seiner vernünftigen Creaturen, wenn er ungern und schwer dran geht, auch den unwürdigsten Menschen seinem Verderben zu überlassen, und wenn ihm das Verderben der boshaftigsten Geschöpfe ein ewig unangenehmer Gedanke bleibt. Unsere alten Gottesgelehrten haben gewiß der Gottheit die Empfindsamkeit nicht abgesprochen, indem sie von Gott sagten: wenn er wohl thut, so thut er sein eigenes Werk, aber wenn er straft, so thut er ein fremdes Werk. Und sie haben ganz richtig gesprochen, denn im erstern Falle tritt die Empfindsamkeit Gottes mit bey, im letzten Falle aber macht sie sich einen Vorbehalt, nach welcher Gott die Bestrafung seiner Creaturen so unangenehm ist, als wenn er bloß um eines andern willen die Strafe vollziehen müßte. Ich dächte würklich, die Alten hätten mit dieser Behauptung die Würde Gottes hinauf gesetzt, wenn manche Neuere durch die Kälte, die sie Gott beylegen, ihn tief herunter gesetzt hätten.

§. 110. So viel ist gewiß, Gott rechnet sichs zur Ehre, barmherzig zu seyn, Jer. 9, 24. Wer aber diese Barmherzigkeit bloß im vorangehenden Willen Gottes suchen will, dem wirds Mühe kosten, die Barmherzigkeit Gottes zu retten, wenn die Rathschlüsse Gottes auf den nachgehenden Willen fortgehen, durch welchen viel tausend Sünder in die schrecklichen Gerichte

Gottes fallen, Ebr. 10, 31. Da wäre nun Gott wohl vorher barmherzig gewesen, aber er wäre es nun nicht mehr. Das kann der Sinn Gottes wohl nicht gewesen seyn, als er vorgab, seinen Ruhm in der Barmherzigkeit zu suchen. Mir wenigstens kömmts glaublicher vor, daß eine fortdauernde unangenehme Empfindung bey seinen nothwendigen Gerichten, etwas wesentliches von seiner Barmherzigkeit ist, worein er eben zum Theil eine Würde seiner Gottheit setzt. Wie es auch sein Prophet Jeremias ihm zum Ruhme rechnet, daß er nicht von Herzen die Menschen plagt und betrübt, Jer. 3, 33.

§. 111. Die Empfindsamkeit giebt also der Gottheit eine höhere Würde in den Augen seiner vernünftigen Geschöpfe. Aber sie setzt auch seine Seligkeit höher hinauf. Das Bewußtseyn der Annehmlichkeit ist der erste und nothwendigste Begrif von der Glückseligkeit. Dieses aber setzt eine Fähigkeit voraus, die Annehmlichkeit unsers Zustandes, oder welche durch die Einwürkung der Dinge in uns gebracht wird, zu bemerken. Je stärker diese Fähigkeit nun ist, je stärker werden angenehme Gegenstände auf uns würken, und desto glückseliger schätzen wir uns.

§. 112. Man stelle sich einen alten abgelebten Greis vor, wo die Empfindsamkeit des Leibes stumpf worden ist. Dem werden viele

sonst

sonst sehr erfreuliche Dinge unangenehm oder wenigstens gleichgültig vorkommen; da sie hingegen den Jüngling gar sehr ergötzen. Woher der Unterschied? Dieser besitzt eine stärkere Empfindsamkeit, womit er sich der Einwürkungen der Dinge stärker bewußt ist, daher können angenehme Gegenstände stärker auf ihn würken, hingegen der Greis ist sich der Einwürkungen ergötzlicher Dinge nicht mehr so deutlich bewußt, wie ehedem, und folglich können sie auch nicht mehr so stark auf ihn würken. Wer unter beyden schätzt sich nun glücklicher? Das kann man sehen und hören. Dem Jünglinge lacht die Freude aus der Miene, und er frohlockt. Der Greis sieht finster, und seufzet. Moses vertheidigt diesen Unterschied wohl auch, wenn er den Kindern von Asser den Segen ertheilt: Dein Alter sey wie deine Jugend, Devt. 35, 25.

§. 113. Aber verhält sichs denn nicht eben so mit der Empfindsamkeit unserer geistigen Seele? Je stärker ihre Empfindsamkeit ist, je glückseliger schätzt sie sich bey dem Bewußtseyn ihres guten Zustandes, und bey jeder Einwürkung auf sie, die ihren Wünschen gemäß ist. Hat sie aber diese Fähigkeit nur im geringen Grade, so fällt viel von ihrem Vergnügen weg, wenn ihr gleich die sonst erquickendesten Vorstellungen noch so nahe gebracht werden, woraus sie vielleicht ehedem selbst viel Ergötzung schöpfte. Kurz, unter allen belebten Wesen,

sie

sie seyn vernünftig oder unvernünftig, ists eine unläugbare Wahrheit: je stärker die Empfindsamkeit, je größer das Wohlseyn, Glück und Glückseligkeit.

§. 114. Wenn aber nun dieser Satz nicht zu läugnen ist, wer kann denn etwas dawider einwenden, wenn ich behaupte, daß auch in der Gottheit die Empfindsamkeit eine Grundlage zu ihrer unendlichen Seligkeit ist. Kann man nicht dieses mit dem nämlichen Rechte, wie jenes behaupten? Gesetzt, Gott habe keine andere Fähigkeit als Verstand und Willen, und die von jenen unterschiedene Empfindsamkeit fehle ihm, so würde er zwar deswegen immer da seyn können, aber da er bey alle seinem Denken und Wollen sich keiner Annehmlichkeit bewußt wäre, wie könnte man ihn denn selig preisen? Ihm müßte da weder wohl noch wehe seyn, und so hätten diejenigen Geschöpfe immer viel vor ihm voraus, die sich vieler Annehmlichkeiten bewußt seyn.

§. 115. Allein wer kann denn Gott die Seligkeit absprechen, die in Gott eine unendliche Glückseligkeit ist? Läßt sichs denn glauben, daß sich Gott seines Zustandes und der Einwürkung der Dinge auf ihn nicht bewußt seyn solle? oder daß der vollkommenste Geist sich bey seinem ihm bewußten Zustande und bey Einwürkung seiner guten Creaturen auf ihn keiner Annehmlichkeit bewußt sey? Und schreibt nicht

auch

auch die Bibel Gott die vollkommenste Seligkeit zu, wenn sie ihn den seligen Gott nennt? 1 Tim. 6, 15.

§. 116. Trägt nun, so schließe ich, die Empfindsamkeit zur Würde und Seligkeit Gottes bey, so muß sie zu seiner unendlichen Vollkommenheit unentbehrlich und also in Gott nothwendig seyn. Dieser Schluß muß so lange gelten, bis er widerlegt wird. Denn er ist auf die Erfahrungen unserer geistigen Seele gebaut, und auf die Urtheile aller Menschen ohne Ausnahme.

§. 117. Steht nun die Empfindsamkeit Gottes feste, welche seine dritte Hauptfähigkeit ist, seinen Zustand und die Einwürkungen von außen auf ihn mit Wohlgefallen oder Mißfallen zu bemerken, so will ich mich nun auf ihre Zergliederung einlassen.

§. 118. Die Theologen reden mit der Schrift von einem Leben Gottes, von einer Seligkeit Gottes, von einer Liebe Gottes, von einer Barmherzigkeit Gottes, von einem Zorne Gottes, und zählen sie ebenfalls unter seine thätigen Eigenschaften. Offenbar aber sind diese vorgeblichen Eigenschaften solche Begriffe, die wir uns von der Empfindsamkeit Gottes zu machen haben, denn sie sind von der Empfindsamkeit des Menschen hergenommen, und so giebts auch die Beschreibung. In soferne Gott sich in seiner ganzen Thätigkeit zu empfinden

den fähig ist, legt man ihm ein Leben bey. In soferne Gott das Gute seiner Gottheit und seiner Werke zu empfinden fähig ist, legt man ihm eine Seligkeit bey, die auch eine Freude Gottes nach der Schrift heißt. In soferne Gott einen Wohlgefallen an seinen Creaturen, und besonders an vernünftigen Wesen zu empfinden fähig ist, legt man ihm eine Liebe bey. In soferne Gott ein Mißfallen an dem übeln Zustande seiner Creaturen zu empfinden fähig ist, legt man ihm eine Barmherzigkeit bey. In soferne Gott ein Mißfallen am Unrechte zu empfinden fähig ist, legt man ihm einen Zorn bey.

§. 119. Sind aber diese vorgeblichen Eigenschaften Gottes offenbar nichts anders als Begriffe seiner Empfindsamkeit, wie man aus den Beschreibungen sehen kann, so sind sie auch die Kraft selbst, welche in Gott zu empfinden fähig ist. Mit Recht haben also unsere Theologen und Philosophen auch diese sogenannten thätigen Eigenschaften Gottes vor selbstständig ausgegeben, und Gott das selbstständige Leben, die selbstständige Seligkeit, die selbstständige Liebe, die selbstständige Barmherzigkeit, den selbstständigen Zorn genennet. Auch haben sie mit Recht von Gott die Redensarten gebraucht: er ist das Leben selbst, die Seligkeit selbst, die Liebe selbst, die Barmherzigkeit selbst, der Zorn selbst.

§. 120.

§. 120. Auch die Schrift redet von Gott auf ähnliche Art, wenn sie spricht: Gott ist die Liebe, 1 Joh. 4, 8. 16. Und wenn sie vom Zorne Gottes spricht, so braucht sie die Worte: Gebet Raum dem Zorne; so redet man sonst von einer selbstständigen Person, der man nicht vorgreifen soll. Und um soviel mehr kann man die Empfindsamkeit Gottes als den Hauptbegrif von der dritten Fähigkeit Gottes, selbstständig nennen, und ohne Bedenken sagen: Gott ist die Empfindsamkeit selber. Nur denke man sich bey dieser Empfindsamkeit nie einen stürmischen Menschen-Affekt, und besonders bey dem Zorne nicht, das will ich nochmals hier verbethen haben.

§. 121. Uebrigens ist wohl nicht zu läugnen, daß manche Redensarten, die von Gott gebraucht werden, und sonst menschliche Affekten anzeigen, theils unter diese jezt angegebenen Begriffe zu zählen, theils aber auch für Wirkungen des Verstandes und Willens Gottes anzusehen sind, welche am Ernste den Wirkungen gleichkommen, die der Mensch im Affekte hervorbringt. Dergleichen sind die Traurigkeit Gottes, die Reue Gottes, der Haß Gottes, die Rache Gottes, die Freude Gottes über dem Verderben der Gottlosen. Wie denn dergleichen Ausdrücke hin und wieder in der Schrift zu finden, welche mit der Gott zukommenden

Empfind-

Empfindsamkeit nicht immer stimmen, wenn man sie auf Empfindungen ziehen wolite.

§. 122. Es ist noch eine sogenannte thätige Eigenschaft Gottes übrig, welche man Allgegenwart nennt. Dieses scheint mir eine Eigenschaft Gottes von ganz besonderer Art zu seyn. Manche halten sie für eine bloße Würksamkeit Gottes, und so gehörte sie nicht einmal unter die göttlichen Eigenschaften, noch viel weniger zu der Kraft, worinnen die Gottheit bestehet. Denn Würksamkeit ist weder Wesen, noch Kraft, noch Eigenschaft, sondern Handlung.

§. 123. Nun werde ich auch nicht läugnen, daß die Allgegenwart eine Beziehung auf die Würksamkeit Gottes hat, denn in der Schrift wird der Gegenwart Gottes immer so gedacht, daß sein Würken damit verbunden wird. Aber wenn ich bedenke, daß die Gegenwart, welche der Allgegenwart entgegengesetzt wird, eine würkliche Eigenschaft einer Creatur ist, welche ihrer Einschränkung gemäß nur an einem einzigen Orte auf einmal zugegen seyn kann, so sehe ich mich vermöge dieses Begriffes von Gegenwart genöthiget, die Allgegenwart mit der Allenthalbenheit Gottes zu verbinden.

§. 124. Und die Schrift redet auch würklich von der Allgegenwart Gottes auf eine solche Art, daß man offenbar siehet, daß die Würksamkeit Gottes an die Eigenschaft seiner Allenthalben-

halbenheit gebunden wird; wie dieses im 139. Psalm, vom 7 — 13. Verse mit der größten Deutlichkeit geschiehet, und in vielen andern Schriftstellen. Auch kann man im 139. Psalm deutlich merken, daß der allenthalbene Gott daselbst nicht nur nach der Wirksamkeit seines Willens, sondern nach der ganzen Wirksamkeit seiner Gottheit beschrieben wird. Diese Umstände, unter welchen die Schrift Gottes Allgegenwart beschreibt, lassen mich glauben, daß die Allgegenwart nach dem Sinne der Schrift nichts anders als die Fähigkeit Gottes sey, seiner Allenthalbenheit gemäß auch allenthalben mit allen seinen Fähigkeiten würksam zu seyn.

§. 125. Es ist also die Allgegenwart Gottes eine Eigenschaft, die aus zween Begriffen zusammengesetzt ist. Nemlich aus dem Begriffe der Allenthalbenheit und aus dem Begriffe der göttlichen Fähigkeit zu würken. In soferne man nun dabey an die Allenthalbenheit Gottes denkt, so ist in der Allgegenwart Gottes etwas unselbstständiges; denn seine Allenthalbenheit ist bloß ein Kennzeichen von seinem wesentlichen Zustande. In soferne man aber dabey an die Fähigkeit zu würken denkt, so ist die Allgegenwart die selbstständige Kraft selbst, welche Gott ist. Und in soferne kann man Gott eben sowohl die selbstständige Allgegenwart nennen, als man ihn die selbstständige Weisheit und Allmacht nennt.

§. 126. Nun ist es Zeit, die Hauptfähigkeiten Gottes, Verstand, Willen und Empfindsamkeit auf eine einzige Kraft zurücke zu führen, so wie ich die besondern Fähigkeiten oder thätigen Eigenschaften auf drey Hauptfähigkeiten zurücke geführet habe. Da die besondern Fähigkeiten nur Begriffe von den Hauptfähigkeiten waren, so war die Reduction leichte. Wären nun die drey Hauptfähigkeiten auch nichts weiter, als Begriffe von einer einzigen Fähigkeit, so würde ich eben so leichte damit fertig werden.

§. 127. Manche sind der Meynung, daß der Wille würklich nicht vom Verstande als eine zweyte Fähigkeit verschieden sey. Sie sagen: der Wille sey nichts anders, als eine besondere Art von Ideen, die sich der Verstand mache. Um nun die Ideen, die man als Willen von andern unterscheiden soll, kenntbar zu machen, sprechen sie von einem Ideengange. Und geben die Ideen, die uns gefallen oder mißfallen, als diejenigen an, die eigentlich dasjenige seyn sollen, was man aus Irrthum für eine besondere Seelenfähigkeit gehalten, und aus Mißverstand die Willens-Kraft genennt habe.

§. 128. Aber geschweige, daß dieses gar nicht zu erweisen stehet, so widerspricht es der Erfahrung. Denn ein jeder Mensch ist sichs bewußt, daß er bey einer Entschliessung nicht

Ideen sich macht, sondern von den gedachten Ideen eine erwählt, oder eine verwirft. Und noch darzu ists fühlbar, daß uns gar viel Ideen gefallen oder mißfallen, wovon wir nicht eine wählen, ob sie gleich gefallen, und nicht eine verwerfen, ob sie gleich mißfallen. Auch ists bekannt, daß wir oft Ideen wählen, die uns mißfallen, und Ideen verwerfen, die uns gefallen. Wie kann da unser Wollen in Ideen bestehen. Und die Empfindsamkeit wäre doch des Widerspruchs wegen nimmermehr in den Verstand überzuführen.

§. 129. Verstand, Wille und Empfindsamkeit sind und bleiben wohl drey verschiedene Geistesfähigkeiten. Um sie aber in eine Kraft zu bringen, ists nicht nöthig, sie in eine Fähigkeit zusammen zu schmelzen, wie manche schlechterdings von Gott behaupten wollen, daß in ihm eine einzige Fähigkeit sey. Dieses heißt glauben und nichts dabey denken. In Gott sind und müssen drey Hauptfähigkeiten seyn, weil Verstand, Wille und Empfindsamkeit nicht eine, sondern drey Hauptfähigkeiten sind, §. 131. Daraus folgt aber nicht, daß deswegen die Gottheit aus drey Kräften zusammen gesetzt seyn müsse. Wenn ich den Satz annehme, eine jede einzelne Fähigkeit ist eine Kraft für sich, so kömmt man freylich mit der Einfachheit Gottes nimmermehr zu Stande, was nöthigt uns aber zu diesem Satze?

§. 130. Die Kraft ist eine Fähigkeit zu würken oder zu empfinden. Diese Erklärung gebe ich gerne zu. Allein wenn ich von einer Fähigkeit rede, so muß es deswegen keine einzelne (in individuo) seyn, so wenig als es ein einzelner Mensch seyn muß, wenn ich von einem Menschen rede. Sagt man: die Kraft ist eine Fähigkeit, so kann ja dieses eben so wohl von einem Innbegrif mehrerer einzelnen Fähigkeiten gemeynt seyn, so wie man die ganze Menge Menschen meynt, wenn überhaupt von einem Menschen und nicht von einem Thiere die Rede ist. Kurz, wenn der Philosoph die Kraft durch eine Fähigkeit erklärt, so kann seine Meynung unmöglich auf eine einzelne Fähigkeit zu ziehen seyn. Denn ob sichs gleich mehrentheils so verhält, daß eine Kraft nur eine einzige Fähigkeit in sich begreift, so trift dieses doch nicht durchaus bey allen Kräften ein.

§. 131. Die Fruchtbarkeit ist eine Kraft der Erde, und diese Kraft kann auf einem kleinen Raume, als eine einzige Kraft angenommen werden. Denn Boden und Clima macht da keine Veränderung und keinen Unterschied. Und doch ist diese einzige Kraft fähig, auf dem kleinen Raume Veilchen, Lilien und Nelken hervorzubringen. Man pfropfe auf einen und denselben Apfelbaum dreyerley Fruchtzweige von verschiedenen Aepfel-Arten, und eine und ebendieselbe Kraft des Baumes wird alle drey verschie-

schiedene Arten der Aepfel hervorbringen. Man wende nicht ein, daß die einzige Fähigkeit des Baumes sich hier nur auf dreyerley Art äußere, denn dieses wäre doch in der That ein Widerspruch, in dem die vorgegebenen Aeusserungen doch drey verschiedene Würkungen sind, welche von einer einzigen Kraft hervorgebracht werden. Was aber in seinen Würkungen verschieden ist, das muß auch in seinen Fähigkeiten verschieden seyn, oder man verräth, daß man keinen Begrif von der Fähigkeit hat, die bloß in einem Vermögen zu Hervorbringung einer bestimmten Art von Würkung bestehet. Sobald also von verschiedenen Würkungsarten gesprochen wird, so werden allemal mehrere Fähigkeiten vorausgesetzt.

§. 132. Und wenn sich die Fähigkeit des Baumes nur auf verschiedene Art äußert, wie kommt es denn, daß ein Apfelbaum aus dem Pfropfreise von einem Birnbaume keine Birnen treibt? muß man nicht die Antwort geben: dazu fehlt ihm die Fähigkeit? Also ists unläugbar, daß eine Verschiedenheit in Würkungen eine verschiedene Fähigkeit voraussetzt. Hat nun die einzige Fruchtbarkeit der Erde und die einzige Kraft eines Baumes mehrere Fähigkeiten, so ists unläugbar, daß eine und ebendieselbe Kraft mehrere Fähigkeiten haben kann. Sollte dieses in einer geistigen Kraft nicht eben sowohl statt finden, so muß man das Gegentheil beweisen.

weisen. Außerdem kann ich mit Recht von jenen Instantien den Schluß auf die Möglichkeit machen. Der Wein, eine einzige Traubenkraft, hat die Fähigkeit, die mehresten Menschen frölich zu machen, aber auch die Fähigkeit, manche schläfrig zu machen.

§. 133. Allein man betrachte doch den menschlichen Verstand, der eine besondere Geisteskraft ist, und gebe Acht, ob er nicht bey uns mehrere Fähigkeiten hat. Mühsam denkt er sich einzelne Begriffe; hierauf erst verbindet er sie mit einander; und endlich folgert er aus zweyen Sätzen den dritten Satz, wenn hingegen Gottes Verstand auf einmal alles übersieht. Hat also nicht unser Verstand zu drey verschiedenen Würkungen, zu Ideen, Urtheilen und Schlüssen drey verschiedene Fähigkeiten. Unsere Willenskraft hat zwey Fähigkeiten, zu wählen und zu verwerfen. Und die beyden Fähigkeiten, mit Wohlgefallen oder Mißfallen etwas zu bemerken, kommen unserer einzigen Empfindungskraft zu. Und zu dem ist nicht abzusehen, wie sich mehrere Fähigkeiten einer und eben derselben Kraft widersprechen sollen, wofern sie in verschiedener Rücksicht würksam sind.

§. 134. Ist aber eine mehrfache Fähigkeit in einer und ebenderselben Kraft nicht widersprechend, und finden sich Beyspiele in der körperlichen und geistigen Natur, so können auch

die drey verschiedenen Fähigkeiten Gottes, Verstand, Wille und Empfindsamkeit, in seiner einfachen und selbstständigen Kraft beysammen seyn. Und also kann Gott bey seinen drey Hauptfähigkeiten als eine einfache Kraft bestehen, und darinnen seinen Vorzug vor allen erschaffenen Geistern behaupten, die aus drey Kräften zusammengesetzt sind. Diese Möglichkeit zu beweisen, hatte ich übernommen, als eine weitere Befestigung der schon erwiesenen Würklichkeit. §. 64.

§. 135. Und dieser einfache Geist ist eben die selbstständige Kraft, die ich Ihnen, bester Freund, als ein verlangtes Beyspiel von einer selbstständigen Kraft, so anschaulich, wie möglich, habe zeigen wollen. Ob Sie aber in allen Begriffen von diesem einzigen einfachen Geiste mit mir völlig gleichförmig denken, das überlasse ich Ihnen. Denn ich weiß, daß nicht jeder meine Begriffe von Gott und Geistern annimmt. Erkennen Sie aber übrigens Gott als eine selbstständige Kraft an, so habe ich meinen Hauptzweck erreicht, und so können Sie nun nicht weiter die Möglichkeit selbstständiger Kräfte bestreiten. Denn ab esse ad posse valet consequentia.

§. 136. Nachdem ich nun verhoffentlich die Möglichkeit selbstständiger Kräfte sattsam dargethan; da ich insonderheit die Undenkbarkeit derselben widerlegt, §. 43 — 45, so schwer

sie übrigens wegen ihres gar zu großen Abstandes von der Sinnlichkeit immer zu denken seyn mögen; da ich Ihnen auf Ihr Verlangen ein unbezweifeltes und allgemein anerkanntes Beyspiel einer selbstständigen Kraft im allereigentlichsten und engsten Verstande in der einfachen Kraft gezeigt, die wir Gott nennen; so will ich nun auf diejenigen von Ihren Anmerkungen kommen, worinnen Sie Einwendungen wider die Idee machen, die ich von den göttlichen Personen als von selbstständigen Kräften angenommen habe.

2) Von den göttlichen Personen, als selbstständige Kräfte betrachtet, siehe die 1ste Abhandlung, §. 70. 74. 75.

§. 137. Die Einwendungen, die Sie hier machen, sind folgende: 1) wofern die göttlichen Personen eben so würken, wie ein Mensch durch seine Kräfte, so würden sie nicht selbst Kräfte seyn, sondern nur ihre Kraft brauchen, §. 70. 2) Mit der Behauptung, daß nämlich göttliche Personen Kräfte seyn sollen, würde bey den Orthodoxen nicht durchzukommen seyn, §. 70. 3) wofern den Personen der Gottheit weder Leben noch Vernunft, noch irgend eine Vollkommenheit der geistigen Natur beygelegt werden darf, so müssen sie uns geringer als

Engel- und Menschen-Seelen vorkommen, §. 74. 4) Ohne Leben und Vernunft können sie nicht würken, noch die Gottheit gebrauchen, §. 74. 75. Ich habe Ihre Worte beybehalten, um nicht in Mißverstand zu gerathen.

§. 138. Indem ich diese Einwendungen las, bemerkte ich sogleich, daß ich durch unvorsichtige Ausdrücke zum Theil selbst Schuld war, daß Sie mich nicht sattsam verstanden hatten. Und ich bin Ihnen Dank schuldig, daß Sie mir Anlaß gegeben, meinen Sinn durch genauere Bestimmung ins deutliche zu setzen.

§. 139. a) Ihre erste Einwendung ist bloß durch meine Unvorsichtigkeit in Worten entstanden. Ich hatte in der 1sten Abhandlung §. 70. eine göttliche Person in Rücksicht auf ihre würkende Kraft mit einem Menschen verglichen, der durch seine Kraft fähig ist, sich der Dinge zu gebrauchen, die um und neben ihm sind. In diesen Worten hatte ich vom Menschen wie von der würkenden Ursache, und von seiner Kraft wie von einem Mittel gesprochen. Wenn nun darinnen die göttliche Person dem Menschen gleich seyn sollte, so könnte sie freylich nicht selbst die Kraft seyn, sondern müßte als ein Subjekt die Kraft in sich schliessen, und sie als Mittel brauchen.

§. 140. Allein ich hatte mich bloß durch die Gewohnheit zu reden zu einem zweydeutigen Ausdrucke verleiten lassen, der selber im allge-

meinen Leben nicht einerley Sinn hat, welchen ich im §. 46. 47. 48. dieses Sendschreibens klar aus einander gesetzt habe. Spricht man nemlich von einem Menschen: er würkt durch seine Kraft, so schreibt man damit dem Menschen die Kraft bald als ein Mittel zu seinen Würkungen zu; bald aber will man die Kraft, die ohne weitere Voraussetzung im Menschen würksam ist, durch diese Redensart nur als ein Stück des Eigenthums beschreiben, welches dem ganzen Menschen zukommt. Diese Zweydeutigkeit hinweg zu räumen, habe ich meinen Sinn also genauer bestimmt: die göttlichen Personen sind Kräfte — — — weil sie fähig sind, einen Gebrauch von einer Sache zu machen, wie die Kraft des Menschen fähig ist, sich der Dinge zu gebrauchen, die um und neben ihr sind. Und nun läßt sich aus meiner gemachten Vergleichung die Folge nicht mehr ziehen, daß die göttlichen Personen nicht selbst Kräfte seyn könnten, sondern diese Vergleichung erläutert vielmehr die Möglichkeit, daß göttliche Personen selbstständige Kräfte seyn können.

§. 141. b) Ihre zweyte Einwendung ist: mit dieser Behauptung sey bey den Orthodoxen nicht durchzukommen. Hierauf antworte ich dreyerley: 1) Kommt es bey dem Werthe einer Behauptung nicht auf einen Machtspruch der Menschen, sondern auf Gründe der Vernunft und Offenbahrung an. 2) Da meine Idee von

den göttlichen Personen eine Subtilität ist, und die Hauptsache darinnen bestehet, daß die Personen in Gott drey verschiedene Besitzer der Gottheit sind, so kann ich mirs recht wohl gefallen lassen, wenn man mir silentium imponirt. Denn die Kunst zu schweigen, verstehe ich so sehr, daß, wenn sie mir etwas einbringen könnte, ich Reichthümer damit sammeln wollte.

§. 142. 3) Wette ich darauf, daß ich bey den Orthodoxen größtentheils mit meiner, auf die Idee von drey selbstständigen Kräften gebauten Dreyeinigkeit durchkommen will. Denn die Orthodoxen unserer Zeiten rühmen sich bey ihrer Ehrfurcht vor der Bibel und den darauf gebauten Symbolischen Büchern entweder noch überdieß einer von Vorurtheilen mehr gereinigten Vernunft, oder haben eine Anhänglichkeit an die Meynungen ihrer ehemaligen Lehrer. Jene von der erstern Art wissen es zu gut, daß die Idee von der dreyfachen Selbstständigkeit der Gottheit in der Bibel und den Symbolischen Büchern noch vielweniger zu finden ist, als die meinige von den drey selbstständigen Kräften, welche gemeinschaftlich die einige Gottheit besitzen. Ich sage, Sie wissen es zu gut, als daß Sie nicht bey dem unläugbaren Widerspruche einer dreyfachen Selbstständigkeit auf eine jede andere Idee aufmerksam seyn sollten, nach welcher die Gottheit 3 Besitzer haben kann. Die letztern aber, welche an ihren

Lehrern

Lehrern kleben, gestehen es frey, daß ihre Lehrer von der dreyfachen Selbstständigkeit entweder gar geschwiegen, oder davon wie von einer Hypothese gesprochen haben. Wie können Sie nun wohl glauben, daß ich bey allen diesen Herren mit meiner Behauptung durchfallen sollte? Das will ich nun eben nicht sagen, daß sie meine Idee deswegen zu der ihrigen machen werden, aber daß sie dieselbe ad referendum annehmen, läßt sich von der Denkungsart unserer heutigen Orthodoxen mit der größten Zuverläßigkeit erwarten. Merken Sie aber wohl, daß ich nicht satyrisch von unsern Orthodoxen rede. Denn einen Judas Ischarioth habe ich von einem Nicodemus sehr wohl unterscheiden gelernt. Luc. 22, 48. Joh. 1, 47.

§. 143. Daß Sie aber meinetwegen dennoch in Sorgen stehen, muß wohl hauptsächlich daher rühren, daß vielleicht viele meine Idee für gefährlich halten möchten. Denn, wenn man einmal zugiebt, daß göttliche Personen Kräfte sind, so ist nur noch ein Schritt zu den Kräften der Gottheit, und die drey Personen sind verlohren. Und daß die bejahrten Theologen aus einem sonst gerechten Mißtrauen diese Furcht bey sich nähren werden, daran zweifele ich gar nicht. Aber wenn die bejahrten Theologen in Sachsen meistens aus der Schule des berühmten D. Crusius sind, so werden immer nur die wenigsten sich mit dieser Furcht

quälen.

quälen. Denn diese sind es schon gewohnt, selbstständige Kräfte zu denken, und sie werden immer die göttlichen Personen lieber dafür halten, als für drey Selbstständigkeiten in der Gottheit.

§. 144. Die Mißtrauischen aber können doch nicht verlangen, daß man ihnen zu Gefallen eine widersprechende Idee von der Dreyeinigkeit statuiren soll, die schon manchen Streit veranlaßt, und sogar das ganze Geheimniß schon mehrmals der Gefahr geläugnet zu werden ausgesetzt hat. Und wo ist nun die Gefahr größer? Ich denke immer, die Idee von selbstständigen Kräften kann eher das Geheimniß retten, als die Idee von einer dreyfachen Selbstständigkeit thut. Und so viel ist doch auch gewiß, daß drey von der Gottheit verschiedene Kräfte sich nicht so leichte mit den Fähigkeiten der Gottheit verwechseln lassen, wenn man sonst nicht die Absicht hat, die Wahrheit geflissentlich zu verkehren. Aber wer kann die Religionswahrheiten schützen, wenn es ihr großer Stifter nicht thun will, durch den Gnade und Wahrheit worden ist? Er ist es aber, der seiner Kirche Muth einflößet, wenn er ihr das Versprechen giebt, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen sollen.

§. 145. Oder sollten manche von den mißtrauischen Theologen besorgen, daß diese Idee auf drey Götter führe, so findet diese Furcht

noch

noch viel weniger statt, wenn man sie nicht wie Gottheiten, sondern wie Besitzer der einigen Gottheit beschreibt, und von der Art ist die Beschreibung, die ich davon gemacht habe. Will ein anderer sich statt der Personen drey Gottheiten denken, so ist ein anderer der Ketzer, und ich nicht.

§. 146. Ueber dieses alles aber sollten doch alle Theologen bedenken, daß die Scholastische Idee von göttlichen Personen in den Zeiten der Dunkelheit und Verwirrung ausgebrütet worden, denn die alten Kirchenväter haben wohl von 3 Personen gesprochen, aber sie entweder nicht allgemein beschrieben, oder sie höchstens für Ausflüsse der Gottheit ausgegeben, ohne sich zu erklären, was sie bey den Ausflüssen gedacht haben. Und unsre Symbolischen Bücher haben jene Scholastische Idee von den drey Selbstständigkeiten der Gottheit auch nicht aufgenommen; die Augspurgische Confeßion ist eher wider als für sie.

§. 147. c) Ihre dritte Einwendung: wofern den Personen der Gottheit weder Leben, noch Vernunft, noch irgend eine Vollkommenheit der geistigen Natur beygelegt werden darf, so müssen sie uns geringer als Engel- und Menschen-Seelen vorkommen.“ Ich hatte von göttlichen Personen in meiner ersten Abhandlung §. 74. mit Grunde behauptet, daß man ihnen dieses alles nicht beylegen dürfe, um sie nicht

etwan

etwan zu drey Gottheiten zu machen. Aber nun ziehen Sie hieraus eine Folge, auf die ich nimmermehr gefallen wäre, daß nämlich solchergestalt göttliche Personen geringer als Engel- und Menschen-Seelen seyn müßten. Die Folge ist jedoch meinem Bedünken nach nicht mit Recht daraus herzuleiten.

§. 148. Ich habe nach den Regeln der Abstraction mir die göttlichen Personen ohne Verbindung mit ihrer göttlichen Natur gedacht, um ihre Begriffe mit der möglichsten Deutlichkeit einzeln nach einander darstellen zu können. Und da war der erste Begrif dieser: sie sind selbstständige Kräfte; und der zweyte dieser: sie sind ohne alle Geistes-Vollkommenheiten. Ehe ich nun auf die folgenden Begriffe komme, die man sich in Rücksicht auf ihre Verbindung mit der Gottheit von ihnen machen muß, nach dem 75 — 77. §. so fallen Sie mir gleich bey den erstern beyden Begriffen ins Wort, und leiten die Herabsetzung göttlicher Personen daraus her.

§. 149. Gesetzt, ich wollte von den Begriffen des menschlichen Leibes reden, und zu genauerer Fassung der Begriffe abstrahirte ich ihn erstlich von der in ihm wohnenden Seele. Nun gab ich in diesem besondern Betrachte diese erstern Begriffe des Leibes einzeln an: er ist ein materielles Ding, er ist ohne Leben und Gefühl; Und nun wollten Sie, ohne mich weiter reden zu lassen, bey diesen beyden Begriffen stehen

bleiben,

bleiben, und den Schluß daraus ziehen: also ist der Leib des Menschen geringer als ein Thierleib. Was würde wohl da die Antwort seyn, die ich Ihnen geben müßte? Gewiß keine andere als diese: ja, wenn man sich von einem Menschenleibe keine weitern und vortheilhaftern Begriffe machen kann, als diese, so ist ein Thierleib ungleich besser, als ein Menschenleib, denn jener hat doch Leben und Gefühl. Auf den nämlichen Schlag wird auf Ihre obige Schlußfolge auch die Antwort ausfallen müssen: ja, wenn man sich von göttlichen Personen keine weitern und vortheilhaftern Begriffe zu machen hat, als daß sie selbstständige Kräfte ohne geistige Vollkommenheiten sind, so sind sie unendlich geringer als Engel- und Menschen-Seelen.

§. 150. Aber wie nun? Wenn ich in meinen Begriffen fortfahre, und sie im 75. 76. und 77. §. als Besitzer einer unendlich erhabenen göttlichen Natur aufstelle, in welcher sich eine jede als Gott bewußt ist, indem eine jede die unendlichen Geistes-Vollkommenheiten an sich zieht, und sie eben sowohl in allen ihren Handlungen äußert, wie sich die Geistes-Vollkommenheiten eines erschaffenen Geistes in seinen Handlungen äußern; werden Sie denn da auch noch sagen, daß die göttlichen Personen geringer sind, als Engel- und Menschen-Seelen. Es kommt also, wenn vom Vorzuge unter Personen die Rede ist, nicht auf einige, sondern

auf

auf alle Begriffe an, die man sich von ihnen zu machen hat, sie seyn göttlich, englisch oder menschlich.

151. d) Ihre vierte Einwendung ist: Ohne Leben und Vernunft können die göttlichen Personen nicht würken, noch die Gottheit gebrauchen. Hier gestehe ich in Rücksicht auf das Leben abermals eine Unvorsichtigkeit des Ausdrucks ein. Eine würkende Kraft seyn, die sich von einer bloßen Eigenschaft unterscheidet, und die noch überdies eine Würkung hervor bringen soll, welche über alle begreifliche und unbegreifliche Würkungen unendlich weit hinausgehet, indem sie von der Gottheit selbst Gebrauch machen soll — — eine würkende Kraft von dieser Art zu seyn, und doch zugleich ohne Leben seyn, dies kann auf einen Widerspruch führen, der seines gleichen nicht hat. Denn was kein Leben hat, das würkt nicht von sich selbst.

152. Meine Unvorsichtigkeit besteht darinnen, daß ich auf die Zweydeutigkeit des Ausdrucks, Leben, nicht Acht gehabt habe. Der allgemeinste Begrif dieses Wortes fasset eigne Fähigkeit zu würken in sich, die man bey Pflanzen sowohl, als bey Thieren, Menschen und Geistern antrift. Eine jede von der Eigenschaft verschiedene Kraft hat eine eigne Fähigkeit zu würken, und folglich ist eine jede Kraft dieser Art im eigentlichsten Verstande lebendig. Daher nennt man eine Pflanze, welche ihre

Kraft verlohren hat, eine abgestorbene Pflanze, und einen jeden Baum, der seine fruchtbringende Kraft verlohren hat, nennt man einen abgestorbenen Baum.

§. 153. Eine besondere Art vom Leben aber ist das geistige Leben, welches vorzüglich in der Fähigkeit besteht, sich seiner Thätigkeit bewußt zu seyn. Und ist der Geist vernünftig, so gehört zu seinem Leben Denken, Wollen, Empfindung und Bewegung. Das geistige Leben ist unter den mannigfaltigen Arten des Lebens just diejenige, welche man im engen Verstande das Leben nennt, und diese Art zu reden ist so gewöhnlich, daß man bey diesem Ausdrucke fast immer an das geistige Leben denkt. Die Schrift und alle Menschen reden so. Ist die Rede von lebendigen und leblosen Creaturen, von belebten und unbelebten Wesen, so denkt man sich einen Geist, der entweder im Körper wohnt, und ihn thätig macht, oder dem Körper fehlt.

§. 154. Diese Art zu reden war es, die mich verleitete den Ausdruck, Leben, ohne weitere Bestimmung für ein geistiges Leben zu setzen, als ich den göttlichen Personen ausser ihrer Verbindung mit der Gottheit kein Leben beylegen wollte. Und in diesem Betrachte konnte und durfte ich denselben das geistige Leben so wenig beylegen, als andere geistige Vollkommenheiten, wofern ich nicht, wie Valentinus Gentilis, drey Götter aus ihnen machen wollte. Denselben

aber

aber das Leben im allgemeinen Sinne abzusprechen, konnte meine Meynung unmöglich seyn, weil die Fähigkeit von sich selbst zu würken eben das Leben ist, worinnen die Kraft bestehet. Um aber die Zweydeutigkeit meines Ausdrucks bey Seite zu schaffen, habe ich §. 74. denselben dahin abgeändert, daß man den göttlichen Personen, in sofern sie als selbstständige Kräfte von der Gottheit zu unterscheiden sind, weder ein geistiges Leben, noch Vernunft, noch irgend eine Vollkommenheit einer geistigen Natur beylegen darf.

§. 155. Aber damit wollen Sie doch nicht zufrieden seyn. Denn Sie halten dafür, daß auch ohne geistiges Leben die drey selbstständigen Kräfte nicht würksam seyn könnten. Dieses geben Sie zu erkennen, wenn Sie zum Leben noch die Vernunft setzen, und das Leben mit Vernunft verknüpft ist doch eine Art vom geistigen Leben? Ihre Worte sind: Wie können göttliche Personen die Natur der Gottheit brauchen, wenn sie weder Leben noch Vernunft haben? Wofern Sie die Würksamkeit der göttlichen Personen ohne geistiges Leben für unmöglich ansehen, denselben aber doch allenfalls ein Leben im gemeinsten Sinne zugestehen, so würden Sie sich selbst widersprechen. Denn wo eigne Fähigkeit zu würken ist, wie zum allgemeinen Begriffe des Lebens gehört, da sind auch Würkungen zu erwarten, wenn es gleich an geistigem Leben fehlt, sonst

müßten Sie tausend erschaffenen Dingen, die doch ohne geistiges Leben Würkungen hervorbringen, die Würksamkeit absprechen. So lange aber dieses Ihre Meynung nicht ist, noch seyn kann, so lange können Sie auch wegen eines Mangels am geistigen Leben die Würksamkeit göttlicher Personen unmöglich in Zweifel ziehen.

§. 156. Der kräftige Magnet zieht das Eisen an sich, ob er gleich keine Seele hat. Warum sollten sich also nicht drey Kräfte ohne geistiges Leben denken lassen, welche in einem noch viel höhern Sinne die Gottheit an sich ziehen? Und das ist eben die allererste Würkung, die ich den drey selbstständigen Kräften in Gott zuschreibe, und zuschreiben muß, wofern sie nach meinen angeführten Gründen in Gott anzutreffen sind, und Gott seyn sollen. Denn eben durch die Anziehung der Gottheit, werden sie Gott. Wofern Sie aber behaupten, daß die göttlichen Personen ohne Leben und Vernunft die Gottheit nicht gebrauchen könnten, so stellen Sie sich das Anziehen der Gottheit eben so wenig bedeutend vor als jenes des Magnets. So unendlich alles, was in Gott ist, die erschaffene Natur übertrift, so unendlich erhaben müssen Sie sich den Begrif denken, wenn von Kräften die Rede ist, die die Gottheit an sich ziehen. Bey jener Anziehung, welche bloß äußerlich vorgehet, und keine Folgen weiter hat, bleibt der Magnet, was er ist, und das Eisen, was es ist. Ganz anders aber steht

es

es hier. Die selbstständigen Kräfte in Gott, wofern ihr Daseyn einmal zugegeben wird, müssen die ganze Gottheit so innig an sich ziehen, daß eine jede mit der Gottheit eine ganze Person wird, wie eine Menschenseele eben durch die innigste Anziehung des Leibes eine menschliche Person wird.

§. 157. Hieraus aber müssen Folgen von unendlicher Wichtigkeit entstehen, und das sind diese: der Verstand in der Gottheit wird der Verstand einer jeden göttlichen Person, und der Wille der Gottheit wird der Wille einer jeden göttlichen Person: so wie der Leib mit allen seinen Gliedern, Kräften und Fähigkeiten der menschlichen Seele eigen wird. Wider dieses Gleichniß werden Sie einwenden, daß die Seele durch ihr Leben und Vernunft sich in den Stand gesetzt sieht, den Leib mit allen seinen Kräften zu gebrauchen, welches aber bey göttlichen Personen nicht statt findet. Allein so scheinbar der Einwand ist, so reicht er bey weiten nicht hin, den Gebrauch zu bezweifeln, den die drey selbstständigen Kräfte ohne vorausgesetztes geistiges Leben und Vernunft von der Gottheit machen sollen, denn er ist von einem Umstande des Leibes und der Seele hergenommen, der sich auf die Gottheit und ihre Personen gar nicht anwenden lässet.

§. 158. Der Leib des Menschen ohne Seele betrachtet, hat keine eigne Fähigkeit zum Würken. Seine Kräfte sind den mechanischen sehr ähnlich. Sie bestehen in Eigenschaften, die zwar zu gro-

ßen Würkungen weit geschickter sind als die mechanischen, aber doch nicht eher würken können, bis sie von einer würkenden Ursache mit einer gewissen Klugheit in Thätigkeit gesetzt werden. Soll nun ein solches Ding, wie unser Leib ist, seine möglichsten Würkungen hervorbringen, so muß nothwendig ein Wesen mit ihm verbunden seyn, welches geistiges Leben und Vernunft in sich selber hat. Aber dieses ist der Fall bey der Gottheit nicht. Diese hat schon beydes, und ist folglich auch fähig von sich selbst alles zu würken, ohne auf eine andere Ursache zu warten, von der sie in Thätigkeit gesetzt werden müßte. Mit ihr ein geistiges Wesen verbinden, heißt nichts anders, als die Gottheit vorher leblos machen.

§. 159. Denken wir uns aber drey selbstständige Kräfte ohne geistige Vollkommenheiten, welche die vollkommenste geistige Gottheit so innig an sich ziehen, als die Seele den Leib, so besitzen sie in und mit der Gottheit alles mögliche, was nur immer zu einem vernünftigen Geiste gerechnet werden mag, und besitzen es eben so sehr, wie der Mensch sein in ihm selbst befindliches Leben, und seine in ihm selbst befindliche Vernunft. Kommt ihnen aber bey jener Anziehung Leben und Vernunft so sehr zu, wie einem Menschen, der dieses in sich selbst hat, so können sie auch durch das an sich gezogene Geistesleben und Vernunft so sehr von der ganzen

Gottheit

Gottheit einen Gebrauch machen, als eine vernünftige Seele von ihrem vernunftlosen Leibe macht. Nur mit dem Unterschiede, bey dem Menschen erhält der Leib Vortheile von der Seele, bey Gott aber kehrt sichs um, da erhalten die drey selbstständigen Kräfte Vortheile von der an sich gezogenen Gottheit.

§. 160. Was Sie noch einwenden möchten, wäre die eigne Würkungsfähigkeit der Gottheit, welche mit der Würkung der drey selbstständigen Kräfte durch die Gottheit in Widerspruch zu kommen scheint. Sie könnten sagen, wofern die Gottheit eine eigne Fähigkeit zu würken hat, wie kann sie durch anderweitige Kräfte in Thätigkeit gesetzt werden? Allein ein anders ist die Fähigkeit zu würken, ein anders ist die Würksamkeit selber. Die Gottheit, so sehr ihr die Würkungsfähigkeit eigen ist, muß deswegen nicht von sich selbst würken, sondern bey aller ihrer eignen Fähigkeit überläßt sie sich drey würkenden Ursachen, von denen sie sich in Thätigkeit setzen lässet; wie ungefähr ein Stamm seine Kräfte an drey Aeste überlässet.

§. 161. Dieses ist auch bey der gewöhnlichen Meynung von den drey Selbstständigkeiten, die auf der einigen Gottheit liegen sollen, nicht zu läugnen. Auch die Schrift redet von einer dreyfachen Würksamkeit, deren die eine dem Vater, die zweyte dem Sohne und die dritte

dem heiligen Geiste zukommen soll; so daß die Würksamkeit der einen Person nicht die Würksamkeit der andern ist. Diese dreyfache Würksamkeit würde doch wahrhaftig widersprechend seyn, wenn die Gottheit nach ihrer eignen Würkungsfähigkeit von sich selbst würken wollte. In diesem Falle wäre nur eine Würksamkeit in Gott, wie die Würksamkeit einer einzigen menschlichen Person. Aber diese dreyfache Würksamkeit nöthigt uns zu glauben, daß die drey göttlichen Personen, als drey von der Gottheit verschiedene Kräfte, die Gottheit in Thätigkeit setzen, und eben hieraus ist auch zu schließen, daß die Gottheit ihre eigne Fähigkeit den selbstständigen Kräften ganz überläßt.

§. 162. Warum aber die Gottheit ihre eigne Fähigkeit dreyen Personen überläßt, und sich von ihnen in Thätigkeit setzen lässet, davon brauche ich keine Ursachen anzugeben. Genug, könnte ich sagen, es gefällt ihr so, und das unbegreifliche in Gott müssen wir uns gefallen lassen, weil wir Menschen und nicht Götter sind. Aber ich halte dafür, daß die höchste Vollkommenheit Gottes sowohl als auch besonders die unendliche Güte und Seligkeit Gottes die wahren Ursachen davon enthalten müssen, als worinnen die höchsten Gründe zu suchen sind, von dem was Gott ist und thut. Unstreitig ist Gott größer, wenn er durch Ueberlassung seiner Gottheit an selbstständige Kräfte, Personen von unendlicher

ednlicher Gotteswürde bewürket, als wenn er nur endliche Creaturen zu Wege bringt, die bey ihren herrlichsten Kräften doch eingeschränkte Dinge sind. Unstreitig ist Gott gütiger, wenn er seine ganze unendliche Seligkeit an mehrere Personen überläßt, als wenn er sie wie eine einzige Person für sich allein behält.

§. 163. Bey dieser Ueberlassung ists auch nicht möglich, daß sie von ihrer Würde und Seligkeit etwas verlieren kann. Denn es geht dabey gar keine Veränderung mit der Gottheit vor. Sie bleibt was sie ist, und wie sie ist. Und der ganze Unterschied bey ihrer Ueberlassung an drey selbstständige Kräfte besteht blos darinnen, daß sie solchergestalt in dreyen Personen besteht, da sie ausser dem nur eine Person vorstellen würde. Und wofern schon das bloße Bewußtseyn mehrerer Personen, die mit einander in engster Verbindung stehen, einer jeden Person ein angenehmer Gedanke ist, so bin ich würklich der Meynung, daß der Gottheit ein großes an ihrer Seligkeit abgehen würde, wenn sie sich ihrer als einer einzigen Person bewußt seyn sollte, die mit keiner ihres gleichen in Verbindung stünde. Denn eine jede vernünftige Person empfindet ihren guten Zustand nur halb, wenn sie denselben, von andern ihres gleichen ganz abgeschnitten, nur allein genießen soll. Da sie hingegen mit verdoppelter Empfindung ihr Gu-

tes genießet, wenn sie es andern ihres gleichen mittheilen kann.

§. 164. Nun denke ich genug gesagt zu haben, um Ihre Einwürfe wider meine Idee von göttlichen Personen hinlänglich zu beantworten. Und meine Idee steht wohl immer noch feste. Ich glaube auch, so lange man meine drey Hauptptbeweise, die ich in der vierten Abhandlung von dem Daseyn dreyer selbstständigen Kräfte in Gott weitläuftig geführt habe, nicht geradezu angreift, so lange möchten die Seitenangriffe weiter nichts ausrichten, als mich zum Vortheil meiner Sache nur stärker veranlassen, mehr Licht in die Idee bringen, die ich in der ersten Abhandlung entworfen habe. Dieses hat sich bisher gezeigt, und wird sich weiter unten vielleicht noch mehr zeigen, wenn ich noch mehr Einwürfe beantworten werde, die von weiten eine Beziehung hieher haben.

3) Von einzelnen Stellen in der ersten, zweyten und vierten Abhandlung.

§. 165. Noch machen Sie Bemerkungen, die sich bloß auf einzelne Stellen meiner Abhandlungen beziehen, und deren sind sechse an der Zahl. 1) Sollte durch den ewigen Geist nicht vielmehr die göttliche Natur Christi, als die Person des heiligen Geistes verstanden werden? erste Abhandlung §. 73. 2) Die selbstständi-

ständige Kraft des Sohnes war vor seiner Zeugung vom Vater da. — Also wäre die Zeugung nicht ewig? Sehen Sie, wie Sie mit den Orthodoxen auskommen? zweyte Abhandlung §. 32. 1. 3) Der 17te §. erklärt zwar den Ursprung der Vielgötterey, aber ich zweifle, ob daraus zu schließen wäre, die sich selbst gelassene Vernunft wäre auf das Geheimniß der Dreyeinigkeit gefallen, vierte Abhandlung §. 17. 4) Ob die Handlung Jesu: er bließ seine Jünger an, als ein Beweis oder auch nur als ein Bild vom Ausgange des heiligen Geistes gebraucht werden könne, zweifle ich. Die neuesten Ausleger erklären es so: Jesus schöpfte, wie ein Mensch, der etwas recht feyerliches und wichtiges sagen will, tief Odem, vierte Abhandlung §. 118. 5) Der vom Menschen ausgegangene Odem, ein selbstständiges Ding! Wo ist er denn zu finden? was würket er? Vermischt er sich nicht mit der großen Luftmasse, wie ein Tropfen Wasser ins Weltmeer geschüttet? Wer wollte den letztern ein selbstständiges Ding nennen? vierte Abhandlung §. 120. 6) Daß eine Flamme durch das Anzünden mehrerer Lichter an ihr nichts verliere, läßt sich, glaube ich, auch so erklären: Sie giebt von ihrem Feuerstoffe deswegen nichts ab, weil sie nur die Feuertheilchen in den an sie gehaltenen Lichtern erweckt, und diese dadurch in Feuer setzt. Vierte Abhandlung §. 138.

§. 166. Erste Einwendung. Ich hatte in der ersten Abhandlung §. 72, 73. darzuthun gesucht, daß die selbstständigen Kräfte, welche als drey Personen die Gottheit besitzen, unerschaffene Kräfte von gleicher Ewigkeit wären. Von der dritten Kraft, dem heiligen Geiste insonderheit hatte ich die Ewigkeit aus Hebr. 9, 14. bewiesen, wo die Worte stehen: Christus hat sich selbst ohne allen Wandel durch den ewigen Geist Gott geopfert. Wie wohl Sie nun die persönliche Ewigkeit des heiligen Geistes nicht in Zweifel ziehen, so meynen Sie doch, daß die angezogene Stelle nicht zum Beweise dienen könne, weil hier durch den ewigen Geist vielmehr die göttliche Natur Christi, als die Person des heiligen Geistes verstanden werden möchte. Ich erkenne es, daß Sie diese Auslegung nicht für zuverläßig annehmen, weil Sie sie im Tone der Ungewißheit fragweise vorbringen. Auch weiß ich, daß schon längst unter den Orthodoxen diese Auslegung Beyfall und Vorzug gefunden. Diese haben geglaubt, aus dieser Stelle die Nothwendigkeit der göttlichen Natur Christi zur Versöhnung Gottes erweisen zu können, und dieses ist gewiß der einzige Bewegungsgrund gewesen, warum sie den ewigen Geist von der Gottheit Christi erklärten. Wenn sie diese gute Absicht damit unfehlbar erreicht hatten, so möchte es noch hingehen. Aber wie leicht kann man sich hier, statt der göttlichen Natur Christi, die Gott-

heit bloß als Beystand bey seinem Leiden denken, so wie dieses mächtige Wesen dem Frommen bey seinem Leiden beystehet, ohne daß es deswegen eine zweyte Natur des frommen Leidenden wird. Und dieser preißt doch Gott für seinen Beystand mit ähnlichen Worten: Durch Gott habe ich mich meinen Leiden überlassen, und mir ist geholfen worden.

§. 167. Versuchen Sie es einmal und beweisen wider einen Socinianer mit dieser Stelle die göttliche Natur Christi, ob er Ihnen nicht die nemliche Antwort geben wird, die ich Ihnen jetzt gegeben? ob ich gleich mit ganzer Seele die persönliche Gottheit Jesu glaube. Werden Sie dann nicht sogleich diese Stelle als zu diesem Zwecke unbrauchbar bey Seite legen müssen. Und da wir wohl andere Stellen haben, die ohne Bosheit nicht verdreht werden können, warum wollten wir uns mit solchen behelfen, die mit Gewalt herbey gezogen werden. Mit solchen Procedüren macht man die Wahrheit eher verdächtig, als daß man ihr Stärke verschaffen sollte.

§. 168. Gewiß, unter den Schriftstellen, welche die Nothwendigkeit der göttlichen Natur Jesu zur Versöhnung Gottes beweisen, glänzen, Ebr. 7, 26 und 2 Cor. 5, 19. wie ein Paar Brillianten: Einen solchen Hohenpriester sollten wir haben, der da wäre höher, denn der Himmel ist. Und Gott war in Christo und versöhnte

die

die Welt mit ihm selber. Wer diese Stellen verkehren will, der muß sich erst eine Portion Bosheit anschaffen; aber Bosheit löscht nimmermehr die hellleuchtenden Wahrheiten Gottes aus. Die Wahrheit ist stark und treibt die Bosheit zurück in ihren Winkel.

§. 169. Aber was hat es nun genützt, den heiligen Geist aus der obigen Stelle heraus zu nehmen? Die sonst gute Absicht ist vereitelt, und der in ihr liegende starke Beweis von der ewigen Persönlichkeit des heiligen Geistes ist ganz ohne Noth aus ihr heraus geworfen worden. Mir wenigstens liegt eine jede Schriftstelle, die mich auf eine göttliche Person aufmerksam machen kann, zu sehr am Herzen, als daß ich sie um eines nicht zu erreichenden Zwecks willen ohne weitere strenge Untersuchung mit kaltem Blute zurück setzen sollte, und von Ihrer Redlichkeit in Sachen des uns vorgegebenen Glaubens bin ich aus Erfahrung zu sehr überzeugt, als daß ich Ihnen nicht gleiche Gesinnungen mit mir zutrauen sollte. Kommen Sie also, wir wollen mit einander über die streitig gemachte Stelle nachdenken. Sie verdient es in unsern Zeiten so viel mehr, da man weit arglistiger als jemals dran arbeitet, eine göttliche Person nach der andern aus der Gottheit zu vertilgen, und sie wie einen Menschen auf eine Person herabzusetzen. Vielleicht sind wir so glücklich, die Person des heili-

heiligen Geistes nach ihrer ewigen Selbstständigkeit in dieser Stelle zu erhalten.

§. 170. Christus hat sich also selbst ohne allen Wandel durch den ewigen Geist Gott geopfert, Hebr. 9, 14. Hier ist nun die Frage: Was ist unter dem ewigen Geiste zu verstehen? Dreyfach ist der Sinn, der dem Ausdrucke nach möglich ist. Entweder es ist Gott als ein Geist zu verstehen, der von Ewigkeit ist. Die Schrift giebt selbst den Begrif von Gott an: Gott ist ein Geist. Joh. 4, 24. Sie legt ihm auch die unbegränzte Ewigkeit bey: Ehe die Welt geschaffen worden, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. Ps. 90, 3. Soll nun Gott hier gemeynt seyn, so ist der Sinn dieser: Christus hat durch den Beystand Gottes, die Leiden ertragen, wodurch er uns bey Gott versöhnte. Denn daß das Opfern den Vorbildern gemäß auf ein versöhnendes Leiden zielt, ist bekannt. Dieser Sinn scheint sogar den Ausspruch Jesu für sich zu haben, wenn er von der nahen Zeit der Uebergabe in sein Versöhnungsleiden die klaren Worte zu seinen Jüngern sagt: Siehe, es kommt die Stunde, und ist schon kommen, daß ihr zerstreuet werdet, ein jeglicher in das Seine, und mich allein lasset; aber ich bin nicht allein, denn der Vater ist bey mir. Joh. 16, 32. Auch Paulus sagt: Christus habe zu Gott gebethet, der ihm von dem Tode konnte aushelfen, und ist auch erhöret. Hebr. 5, 7.

§. 171.

§. 171. Oder es ist zweytens, die Gottheit Jesu als eine von seinen beyden Naturen unter dem ewigen Geiste zu verstehen. Wenn die Gottheit ein ewiger Geist ist, und eben diese Gottheit eine zur Person Christi gehörende Natur ist, so muß sie nothwendig auch in der einigen Person Christi ein ewiger Geist seyn. In dieser Rücksicht spricht Jesus selbst: ich und der Vater sind eins, Joh. 10, 30. Soll nun die göttliche Natur Christi hier gemeynt seyn, so wäre der Sinn dieser: Christus hat durch seine göttliche Natur die Kraft erhalten, mit seinen Leiden eine Versöhnung Gottes zu bewürken. Dieser Sinn hat die sonst gewisse biblische Wahrheit für sich, daß die göttliche Natur den Leiden Jesu die versöhnende Kraft verschafte. Auch dieses hat er für sich, daß er sich vorzüglich vor jenem erstern Sinne in den Text schickt. Denn der Apostel vergleicht die unzulänglichen Opfer, die nur Vorbilder waren, mit dem einigen wahren Opfer Christi, welches zur würklichen Versöhnung Gottes eine vollkommene Kraft hatte. Nur wider den Socinianer läßt sich deswegen die Stelle dennoch nicht gebrauchen, weil dieser doch erst aus andern Schriftstellen überführt werden müßte, daß Christus zur Versöhnung eine göttliche Natur brauchte, welche Nothwendigkeit bey dem jetzt angegebenen Sinne schon als eingeräumt voraus gesetzt wird.

§. 172.

§. 172. Oder es ist drittens die Person des heiligen Geistes unter dem ewigen Geiste zu verstehen. Dieser ist nicht nur in Rücksicht auf seine Gottheit ein Geist, sondern führt auch diesen Ausdruck als seinen gewöhnlichen Unterscheidungs-Nahmen zum Unterschiede von den beyden erstern göttlichen Personen, welche zu ihrem Unterschiede den Nahmen Vater und Sohn führen. Und da er in der Schrift dem Vater und Sohne in völlig gleicher Gottes-würde an die Seite gesetzt wird, so darf man ihm auch die Ewigkeit nicht absprechen. Der ewige Geist kann also dem Ausdrucke nach eben sowohl von der Person des heiligen Geistes gebraucht werden, als von Gott und der göttlichen Natur Christi. Soll nun der heilige Geist gemeynt seyn, so wäre der Sinn dieser: Christus ist durch den heiligen Geist mit den unendlichen Eigenschaften ausgerüstet worden, welche ihm zu Ausführung seiner blutigen Gottesversöhnung unentbehrlich waren.

§. 173. Dieser Sinn hat erstlich eben das für sich, was der erste und zweyte für sich hatte, nämlich klare Aussprüche der heiligen Schrift. Denn oft belehrt sie uns, daß Jesus zu Ausrichtung aller seiner Mittlersgeschäfte mit dem heiligen Geiste gesalbet worden sey. Gott hat Jesum gesalbet mit dem heiligen Geist und Kraft, Act. 10, 38. Es wird eine Ruthe aufgehen von dem Stamme Isai, und ein

Zweig aus seiner Wurzel Frucht bringen, auf welchem wird ruhen der Geist des Herrn, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rathes und der Stärke, der Geist des Erkenntnisses und der Furcht des Herrn, Jesaiä 11, 1. 2. So zieht auch Jesus die Stelle Jesaiä 61, 1. 2. klärlich auf sich, wie Lucas 3, vom 17. bis zum 21. Verse erzählet: Es ward ihm das Buch des Propheten Jesaias gereichet, und da er das Buch herumwarf, fand er den Ort, da geschrieben stehet: Der Geist des Herrn ist bey mir, derhalben er mich gesalbet hat, und gesandt zu verkündigen das Evangelium den Armen, zu heilen die zustoßenen Herzen, zu predigen den Gefangenen, daß sie los seyn sollen, und den Blinden das Gesicht, und den Zuschlagenen, daß sie frey und ledig seyn sollen, und zu predigen das angenehme Jahr des Herrn. Und als er das Buch zuthat, gab ers dem Diener und setzte sich; und aller Augen, die in der Schule waren, sahen auf ihn, und er fieng an zu sagen zu ihnen: Heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren.“ Mehrere Aussprüche der Schrift anzuführen, wäre unnöthig. Diese schon beweisen zur Gnüge, daß die Ausrüstung Jesu zu seinen Mittlersgeschäften dem heiligen Geiste, als sein Werk zugeschrieben wird. Woraus man mit Recht den Schluß ziehen kann, daß er ihn auch insonderheit mit den zur Aussöhnung Gottes nöthi-

nöthigen Eigenschaften versehen. Denn auf die Aussöhnung kam es bey seinem Leben auf Erden am allermeisten an, wenn er das Heil der Sünder bey Gott vermitteln wollte.

§. 174. Auch hat dieser dritte Sinn mit jenem 2ten dieses vorzügliche gemein, daß er sich eben so sehr in den Text schickt. Denn wenn der Apostel die Vollgültigkeit des Opfers Christi gegen die Unzulänglichkeit der vorbildlichen Opfer hält, so kann er dieses eben sowohl in Rücksicht auf die Salbung Jesu mit dem heiligen Geiste gethan haben, als mit Rücksicht auf dessen göttliche Natur.

§. 175. Außerdem aber, was der dritte Sinn mit dem ersten und zweyten gemein hat, hat er noch diesen wichtigen Umstand voraus, daß in der ganzen heiligen Schrift der Ausdruck Geist, als Nahme betrachtet, niemals Gott, niemals der göttlichen Natur Christi, sondern ganz allein der dritten Person in Gott zum Unterschied beygelegt wird. Wahr ists, daß Christus Gott einen Geist nennet, Joh. 4, 24. Aber dieses geschiehet nicht namentlich, sondern Beschreibungsweise. Vergeblich wird man sich nach einer Schriftstelle umsehen, wo anstatt der göttlichen Namen, Gott, Jehova, Herr, das Wort Geist wie ein Name von Gott gebraucht wird. Ja, wird man sagen, Geist konnte Gott freylich nicht genennet werden, weil es mehr Geister giebt, und man so nach nicht hätte

wissen können, von welchem Geiste die Rede sey; aber wie kommt es denn, daß die dritte göttliche Person, so oft in der Schrift Geist genennt wird, ohne daß man Gefahr läuft, sie mit erschaffenen Geistern zu verwechseln. Konnte nicht mit dem nämlichen Rechte Gott namentlich Geist genennet werden, und der Zusammenhang hätte doch die geistige Gottheit vor erschaffenen Geistern kenntlich gemacht.

§. 176. Ferner spricht man: die dritte Person wird namentlich der heilige Geist genennt. Der ewige Geist kann also gar wohl Gott oder die göttliche Natur anzeigen. Zumal da der heilige Geist sonst niemals der ewige Geist genennt wird. Aber da spielt man eine Fallacie. Man erwähnt nur den Umstand, daß die dritte Person mit dem Beyworte, heilig, der heilige Geist genennt wird, daß er aber oft Geist ohne Beynahmen und Geist mit vielerley Beynahmen genennt wird, das verschweigt man, und nun nimmt man an, als wenn diese Person gar keinen andern Nahmen führte als heiliger Geist, und macht hieraus den Schluß, daß also unter dem ewigen Geiste diese Person nicht gemeynt sey. Die Voraussetzung aber ist offenbar falsch.

§. 177. Die dritte Person wird, und zumahl im neuen Testamente, eben so oft, Geist, ohne weitern Beysatz genennt, als es mit Beysatz geschiehet. Es sey denn, daß jemand aus

Wasser

Wasser und Geist gebohren wird ꝛc. was vom Geiste gebohren wird ꝛc. der aus dem Geiste gebohren ist ꝛc. Joh. 3, 5. 6. 8. Nachdem der Geist ihnen gab auszusprechen, Act. 2, 4. Der Geist giebt Zeugniß unserm Geiste ꝛc. ꝛc. Röm. 8, 16. Die Gaben des Geistes ꝛc. durch den Geist zu reden ꝛc. 1 Cor. 12, 7. 8. Auch ist das Beywort, heilig, nicht immer der Beynahme der dritten göttlichen Person. Er wird auch der gute Geist genennt, Ps. 143, 10. der Geist der Wahrheit, Joh. 15, 26. der Geist der Herrlichkeit, 1 Petr. 4, 14. der Geist der Gnaden ꝛc. Hebr. 10, 29. der Geist der Weisheit, Jes. 11, 2.

§. 178. Wenn es nun aber eine bekannte Sache ist, daß der Ausdruck, Geist, mit und ohne Beywort, mit dem Beyworte, heilig, und mit vielerley andern Beywörtern von der Person des heiligen Geistes gebraucht wird, so kann er eben sowohl unter dem ewigen Geist gemeynt seyn. Und da man hingegen von Gott keine Stelle aufbringen kann, worinnen ihm der Nahme Geist mit oder ohne solche Beyworte erweislich beygelegt wird, mit welchem Rechte könnte man nun behaupten, daß die Schrift wider alle ihre Gewohnheit in der einzigen Stelle, Hebr. 9, 14. Gott namentlich Geist genennt hätte. Auch kann man nicht die geringste Ursache angeben, die triftig wäre, in

dieser Stelle unter dem ewigen Geiste nicht die dritte Person zu verstehen.

§. 179. Und eben so wenig kann man eine Stelle anführen, darinnen erweislich die göttliche Natur Christi namentlich Geist genennet wird. Man baut diese Meynung auf den willkührlichen Grund, daß Gott als ein Geist in der Schrift namentlich und mit oder auch ohne Beywort Geist genennet werde, und so unrichtig diese Meynung ist, so schließt man doch daraus ungestört, daß der göttlichen Natur Christi der Nahme Geist gleichfalls beygelegt werde. Da aber der vorgebliche Grund eine offenbare Unwahrheit ist, so ist die Folge auch nicht gültig. Und die Stellen, die man zum Beweise anführt, daß die göttliche Natur Christi Geist genennt werde, können nicht beweisen, weil man ihnen eine ganz andere Idee willkührlich aufdringt, als würklich darinnen liegt.

§. 180. Die Stelle 1 Petr. 3, 18. Christus ist getödtet nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist, soll ganz willkührlich ausgelegt, so viel heißen: Christus ist getödtet nach seiner Menschheit, aber lebendig gemacht durch seine Gottheit. Da doch das Neue Testament in vielen Stellen den Gegensatz zwischen Fleisch und Geist sonnenklar von einer schwachen und gestärkten Menschheit erklärt, es betreffe nun Menschen, die vom heiligen Geiste geheili-

get

get sind, oder Christum, dessen Menschheit aus der Niedrigkeit erhöhet worden ist.

§. 181. Zum Beweis will ich drey klare Stellen anführen. Die erste steht 2 Cor. 5, 16. 17. Darum von nun an kennen wir niemand nach dem Fleische, und ob wir auch Christum gekannt haben nach dem Fleische, so kennen wir ihn doch jetzt nicht mehr. Darum ist jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur. Hier wird doch offenbar die Menschheit der Christen nach ihrem ehemaligen Schwachheitszustande Fleisch genannt, welche aber nunmehro so sehr verbessert worden sey, daß sie den Nahmen Fleisch nicht mehr verdiene. Und wenn es nun von Christo eben so heißen soll nach Pauli Meynung, so muß ebenfalls hier unter dem Fleische Christi seine ehemalige schwache Menschheit gemeynt seyn, welche an Kräften so sehr erhöhet sey, daß sie den Nahmen Fleisch auch nicht mehr verdiene.

§. 182. Die andere Stelle ist 1 Thess. 5, 23. Der Gott des Friedens heilige euch durch und durch, und euer ganzer Geist, sowohl Seel als Leib, müsse behalten werden unsträflich." Hier wünscht Paulus den neubekehrten Christen eine Heiligung, die durch ihre ganze Menschheit gehen soll: Gott heilige euch durch und durch. Damit wurde ihre Menschheit unstreitig verbessert. Hierauf wünscht er, daß ihr ganzer Geist unsträflich behalten werden möchte.

Und was mochte er wohl unter dem ganzen Geiste verstehen. Er erklärt sich: sowohl Seel als Leib. Das ist doch wohl der ganze Mensch? Folglich nennt er die Menschheit in ihrem gestärkten Zustande Geist. Hatte nun der Apostel in der erstern Stelle, der gestärkten Menschheit den Nahmen Fleisch beyzulegen, Bedenken getragen, so giebt er ihr in der zweyten einen bessern Nahmen, und nennt sie Geist. Und soll nun Christo der erstere Nahme in seinem erhöheten Menschheitsstande auch nicht mehr zukommen, so muß nach Pauli Sinne der Nahme Geist auch für seinen erhöheten Menschheitsstand gehören. Und folglich muß Fleisch und Geist in Christo seine erniedrigte und erhöhete Menschheit seyn.

§. 183. Die dritte Stelle ist 2 Cor. 13, 3. 4. Christus ist unter euch nicht schwach, sondern ist mächtig unter euch; und ob er wohl gekreutziget ist in der Schwachheit, so lebt er doch in der Kraft Gottes." Hier wird der ehemalige niedrige Zustand Jesu Schwachheit genennt, wenn er in der ersten Stelle Fleisch hieße. Diesem schwachen Zustande, wird der neue Zustand seiner lebendig gewordenen Menschheit entgegengesetzt, und Kraft Gottes genennt, wenn ein gestärkter Menschheitszustand nach der 2ten Stelle Geist genennet wurde.

§. 184. Und welches ist nun das Resultat aus der Vergleichung dieser drey Stellen?

Kann

Kann es ein anderes als mein obiger Grundsatz seyn: Fleisch ist eine schwache, und Geist eine gestärkte Menschheit; es betreffe der Gegensatz nun gleich den Menschen, der geheiligt ist, oder Christum, der erhöhet worden ist. Und nun zurücke auf die Stelle Petri: Christus ist getödtet nach dem Fleische, und lebendig gemacht nach dem Geiste. Welches ist nun der Sinn? unmöglich ein anderer als der: Christus ist getödtet in seiner schwachen Menschheit, und lebendig gemacht in einer gestärkten Menschheit. Wie kann nun hier die göttliche Natur Christi gemeynt seyn? Unter dem Geiste kann sie unmöglich mehr liegen. Denn der Geist, von einer Natur Christi gebraucht, ist, gerade umgekehrt, seine menschliche Natur im gestärkten Zustande, worein sie gleich bey ihrer Lebendigwerdung gekommen ist.

§. 185. Und wenn man einmal so viel aus der Bibel ersehen hat, daß die dritte Person in Gott den Nahmen Geist als ihren persönlichen Nahmen führt, so sollte man es gar nicht erwarten, daß die vom Geiste Gottes getriebenen Schriftsteller Gott oder die göttliche Natur Christi mit diesem Nahmen belegen sollten, da aus dieser Verwechselung nothwendig Verwirrungen der Ideen entstehen müßten, und die göttliche Person, die sich Geist nennt, darüber in Gefahr kommen müßte, gänzlich verkannt zu werden. Denn ob man sie zwar im-

mer noch von Creaturen unterscheiden könnte, die Geist genennt werden, so wäre sie doch schwerlich als eine göttliche Person von Gott und der göttlichen Natur Christi zu unterscheiden. Manche sind mit dieser Verwirrung recht wohl zufrieden, und haben ihre geheimen Absichten, warum sie den schwankenden Begrif vom Nahmen Geist, mit aller Beredsamkeit zu unterhalten suchen. Aber nicht so ein Verehrer vom Geiste des großen Jehova.

§. 186. Es bleibt also in der Stelle Hebr. 9, 14. der heilige Geist unter dem Nahmen des ewigen Geistes, durch den sich Christus Gott geopfert hat, feste stehen. Ohne daß jedoch die Wahrheiten wegfallen, die in dem ersten und zweyten Sinne lagen, obgleich Paulus bey dem Ausdrucke vom ewigen Geiste keine Rücksicht drauf genommen. Wahr ists, daß Gott seinem Sohne beygestanden, wahr ists, daß die göttliche Natur Christi seinen Leiden die versöhnende Kraft gab, aber wahr ists auch, daß ihn der heilige Geist zu seinem Versöhnungs-Geschäfte ausrüstete. Denn alle diese Wahrheiten können ohne Widerspruch neben einander stehen, wenn gleich Paulus nur die letzte bey seinen Worten würklich im Sinne gehabt hat. Und ist dieses nicht zu läugnen, so giebt auch diese Stelle einen unumstößlichen Beweis, daß der heilige Geist als eine selbstständige Kraft in der Gottheit eine ewige und

uner-

unerschaffene Kraft ist, als in welcher Absicht ich die Stelle anführte, worinnen er der ewige Geist genennet wird.

§. 187. Zweyte Einwendung. In der zweyten Abhandlung §. 32. hatte ich den Unterschied zwischen der göttlichen und menschlichen Zeugung auseinander gesetzt, und dieses hatte ich in vier Puncten gethan. Der erste war: Bey der menschlichen Zeugung theilt ein Vater seine Natur einem Sohne mit, der in allem Betrachte erst noch entstehen soll; bey der göttlichen Zeugung aber theilt der Vater seine Natur einem Sohne mit, dessen selbstständige Kraft als daseyend voraus gesetzt wird. Und damit man mir nicht den Einwurf machen möchte, daß diese Mittheilung nicht Zeugung heißen könne, weil nicht die ganze Person des Sohnes aus der göttlichen Natur des Vaters herrühren solle, wie bey der menschlichen Zeugung, so suchte ich dem Einwurfe damit zu begegnen, daß ich noch die Erläuterung hinzusetzte: so wurde ohngefähr der Gottmensch Jesus im Mutterleibe empfangen, obgleich seine göttliche Person als daseyend vorauszusetzen war. Wie auch Jesus selbst spricht: ehe denn Abraham ward, bin ich, Joh. 8, 58. Mit Recht behaupten unsere Gottesgelehrten, daß in dem Leibe der Jungfrau ein Gottmensch empfangen worden ist, und die Jungfrau eine Gottesgebärerin gewesen sey, weil doch in ihrem Leibe

der

der göttlichen Person des Sohnes Gottes, die schon vorher gewesen war, die menschliche Natur mitgetheilt wurde, und Christus als ein Gottmensch aus ihrem Leibe kam; wie auch die Schrift sagt: das Wort ward Fleisch, 1 Joh. 1, 14. Und Gott sandte seinen Sohn gebohren von einem Weibe, Gal. 4, 4. Nun dachte ich, wenn man mit Recht sagen kann, daß der Gottmensch Jesus in dem Leibe der Jungfrau empfangen und von ihr gebohren worden ist, obgleich seine Person als eine göttliche in ihrem Daseyn vorauszusetzen war, so kann ich mit gleichem Rechte behaupten, daß die Mittheilung der göttlichen Natur vom Vater an eine vorauszusetzende selbstständige Kraft eine göttliche Zeugung im richtigen Verstande heißen kann. Denn eben durch diese Mittheilung wurde die selbstständige Kraft ein Sohn Gottes, wie die göttliche Person dieses Sohnes durch Annehmung der menschlichen Natur ein Gottmensch wurde.

§. 188. Mit dieser Vorsicht glaubte ich mich nun auf das Beste wider alle Vorwürfe verwahrt zu haben. Aber wie es uns Menschen oft gehet, indem wir am vorsichtigsten zu seyn glauben, so ist der Fehler schon da; so gieng es mir auch. Indem ich mich wider einen Vorwurf verwahrte, so gab ich Anlaß zu einem andern. Denn eben aus meiner Erläuterung zogen Sie den Schluß: war die selbstständige

Kraft

Kraft des Sohnes vor seiner Zeugung vom Vater da, (wie die Gottheit Jesu vor seiner Menschheit) so war die Zeugung nicht ewig. Und dabey rufen Sie mir mit Recht die Warnung zu: Sehen Sie, wie Sie mit den Orthodoxen auskommen! „Ich danke Ihnen auf das verbindlichste für diese freundschaftliche Warnung. Denn ohne diese hätte ich mich gewiß manchen Anfällen aussetzen können. Ich habe mich nun wohl in meiner 4ten Abhandlung, §. 128 — 131 und 143 über die göttliche Zeugung erklärt, auch ihre Ewigkeit behauptet, aber ehe der Leser bis dahin kommt, hat sich vielleicht schon eine Idee zu meinem Nachtheil in seinem Verstande festgesetzt, und ein Leser, der das zerstreuete nicht zu verbinden weiß, kann also meiner nachgebrachten Aeußerungen ohngeachtet mir in vollem Eifer die Meynung eines Arius andichten: es war eine Zeit, da Gottes Sohn nicht war. Hören Sie nun meine Gedanken, die ich als eine Ergänzung meiner unvollständigen Beschreibung von der göttlichen Zeugung hintennach bringen will.

§. 189. Die Erläuterung, welche von der Empfängniß des Gottmenschen hergenommen war, sollte, wie ich jetzt näher zu erkennen gegeben habe, nicht auf einen Zwischenraum gehen, zwischen dem Daseyn der selbstständigen Kraft des Sohnes und seiner Zeugung oder Ge-

burt

burt vom Vater, sondern nur bey Voraus-
setzung der selbstständigen Kraft des Sohnes
den Begrif von einer wahren Zeugung desselben
erhalten helfen. Daher ich auch die Erläute-
rung mit dem Einschränkungswörtchen, ohnge-
fähr, anführte: so wurde ohngefähr der Gott-
mensch empfangen; weil ich wohl einsah, daß
hier die göttliche Person einer Zeitordnung nach
vorausgesetzt wurde, welches auf die selbstständi-
dige Kraft des Sohnes bey Mittheilung der
göttlichen Natur an dieselbe nicht angewendet
werden konnte. Damit man aber nicht wider
meinen Zweck aus der geäußerten Voraussetzung
mir jene Schlußfolge zurechnet, an welcher ich
keinen Theil nehme, so bin ich genöthiget, hier
eine doppelte Erinnerung zu machen.

§. 190. Erstlich merke ich hier an, daß
eine Voraussetzung nicht allemal auf eine Zeit-
ordnung geht, nach welcher in einem kleinen oder
großen Zeitraume einzelne Dinge nach einander
entstehen, oder sich zutragen, sondern auch auf
eine bloß natürliche Ordnung, nach welcher
man verschiedene Dinge, die zu gleicher Zeit
bestehen, einzeln nach einander zu denken pflegt,
wie es die Verbindung der Begriffe mit sich
bringt. Ursachen und ihre Folgen sind bald
durch einen Zeitraum getrennt, und so setzen die
Folgen ihre Ursachen der Zeitordnung nach vor-
aus. Bald sind sie zugleich da, wie ein Licht
und sein Schimmer, und so setzen die Folgen

ihre

ihre Ursachen einer bloß natürlichen Ordnung nach voraus. Wenn ich nun sage, daß bey der Mittheilung der göttlichen Natur vom Vater an den Sohn die selbstständige Kraft des Sohnes in ihrem Daseyn vorausgesetzt werde, so ist man noch nicht berechtiget, hieraus den Schluß zu ziehen, daß die Zeugung nicht von Ewigkeit geschehen seyn müsse. Denn das Daseyn der selbstständigen Kraft des Sohnes kann von der Art seyn, daß es ohne allen Zwischenraum die Mittheilung und Annehmung der göttlichen Natur nach sich zieht, wie das Licht seinen unzertrennlichen Schimmer. Und in diesem Falle gienge die Voraussetzung der selbstständigen Kraft des Sohnes bey Mittheilung der göttlichen Natur an ihn nicht auf eine Zeitordnung, sondern auf eine bloß natürliche Ordnung.

§. 191. Zum andern merke ich hier an, daß ich in der dritten Abhandlung §. 32. nicht von der göttlichen Zeugung im ganzen gesprochen, sondern nur einige Unterscheidungszeichen zwischen der göttlichen und menschlichen Zeugung angegeben habe, welche theils auf die Mittheilung der Natur selbst, theils auf ihre weitere Folgen giengen. Aber die Mittheilung selbst macht doch fürwahr nicht die ganze Zeugung aus, weder bey Menschen noch bey Gott. Die Art und Weise, wie es bey dieser Mittheilung zugehet, muß doch gewiß mit in Anschlag gebracht werden, wenn sich diese Mittheilung

als

als eine Zeugung von einer andern Mittheilung unterscheiden soll, nach welcher die Gottheit vom Vater und Sohn auf den heiligen Geist kommt, und welche in der Schrift nicht Zeugung heißt, sondern nach dem Sinne der Schrift Hauch und Ausgang heißen muß. Die Art nun, mit welcher der Vater seine Gottheit dem Sohne giebt, diese ists, welche die Mittheilung zur Zeugung macht. Von der Art dieses unbegreiflichen Geheimnisses habe ich im 34. und 36. §. der 2ten Abhandlung nur Erwähnung gethan, aber in der 4ten Abhandlung §. 126 — 133. habe ich sie, soweit es möglich war, erläutert. Sie bestund darinnen, daß der Vater die selbstständige Kraft des Sohnes aus seiner eigenen als eine zweyte hervorkommen lässet, welche auch nach dem 144. und 145. §. sich nicht von der erstern trennt. Durch diesen Ausgang muß doch die selbstständige Kraft des Sohnes nothwendig ohne Verweilung in den Besitz der göttlichen Natur des Vaters kommen, so wie der Zweig eines Astes eben durch seinen Ausgang in den Besitz des gemeinschaftlichen Stammes kömmt, nach den angeführten Paragraphen.

§. 191. Wofern nun nach meinen daselbst gegebenen Beweisen die Sache ihre Richtigkeit hat, so liegt in der Art und Weise, wie der Vater seine Natur dem Sohne mittheilt, der Grund, warum das Daseyn der selbstständigen

Kraft

Kraft des Sohnes die Mittheilung und Annehmung der Natur vom Vater so unzertrennlich nach sich ziehen muß, wie das Licht den Schimmer. Lassen Sie es also immer seyn, daß bey Mittheilung der göttlichen Natur vom Vater an den Sohn, die selbstständige Kraft des Sohnes in ihrem Daseyn vorausgesetzt wird, es verliert deswegen die Zeugung des Sohnes nichts von ihrer Ewigkeit. Und so denke ich mit den Orthodoxen vollkommen ausgesöhnt zu seyn, was den Punkt von der ewigen Zeugung betrift.

§. 193. Ob sie aber mit dem Hervorkommen einer zweyten selbstständigen Kraft aus der erstern eben so zufrieden sind, das muß ich freylich abwarten. Doch habe ich desfalls meine Gedanken auf Ihre freundschaftliche Besorgniß auch schon geäußert. Das weiß ich gewiß, Valentins trauriges Schicksal trift mich nicht, ob ich gleich sehr auf die Spur seiner Fußstapfen kommen bin. Denn in unserer evangelischen Kirche wenigstens hat man das hochpeinliche Ketzergerichte dem Herzenskündiger überlassen. Und was ich von diesem allerhöchsten Gewissensrichter zu erwarten habe, hat mir Paulus 1 Cor. 3, 10 — 15. allenfalls prophezeiht, wofern ich ja in sonst guter Meynung mich geirret haben sollte.

§. 194. Dritte Einwendung. Im 17ten und 18ten §. der 4ten Abhandlung hatte ich den menschlichen Begriff von Person und persönli-

cher Selbstständigkeit, so wie er insgemein ohne alle Abänderung sehr unschicklich auf göttliche Personen angewendet wird, von diesen über alle erschaffene Natur erhabenen Personen abzulehnen gesucht. Und zu diesem Ende hatte ich meinen Lesern die Frage vorgelegt, ob man nicht nach jenem Begriffe mit Recht behaupten könnte, daß die Menschenvernunft ohne eine göttliche Offenbahrung auf die Mehrheit göttlicher Personen habe fallen können? und diese Frage habe ich ohne Bedenken bejahet, und mich auf die Erfahrung berufen; indem die drey tausend Götter der Griechen würklich drey tausend göttliche Personen nach menschlichen Begriffen waren. Aber aus Mißverstand haben Sie geglaubt, als ob ich das Geheimniß der Dreyeinigkeit für einen Artikel ausgegeben hätte, den die sich selbst überlassene Vernunft zu erreichen fähig gewesen wäre, und machen daher die Anmerkung: daß die Verehrung jener vielen Götter unter den Griechen Vielgötterey gewesen sey, woraus man nicht schließen könne, daß die sich selbst gelassene Vernunft auf das Geheimniß der Dreyeinigkeit gefallen wäre. Darinnen bin ich völlig Ihrer Meynung. Aber nach der Definition unserer Theologen, die sie von göttlichen Personen, wie von menschlichen geben, waren es doch eben sowohl viel göttliche Personen, als es viele Götter waren, was die Heyden göttlich verehrten. Und nur das war es, was ich sagen

wollte,

wollte, um den Theologen Anlaß zu geben, über die Unrichtigkeit ihrer Definitionen nachzudenken, und sie zu reißen, die meinige von selbstständigen Kräften nicht ohne strenge Untersuchung zu verwerfen, welche mit dem Geheimnisse der Dreyeinigkeit sich gewiß besser verträgt, als drey vor sich bestehende vernünftige Naturen, oder drey in einander existirende denkende Dinge, oder drey sich widersprechende Selbstständigkeiten einer einzigen Gottheit.

§. 195. Vierte Einwendung. In der 4ten Abhandlung §. 118. hatte ich den Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne Gottes unter andern aus der Stelle bewiesen: Jesus blies seine Jünger an und sprach zu ihnen: nehmet hin den heiligen Geist. Joh. 20, 22. 23. Daß Sie den Lehrsatz selbst für Wahrheit annehmen, davon überzeugen Sie mich dadurch, daß Sie die angeführten Beweisstellen alle gelten lassen, nur diese einzige nicht. Und warum diese einzige nicht? Sie erklären sich darüber in den Worten: Ob die Handlung Jesu, er blies seine Jünger an, „als ein „Beweis oder auch nur als ein Bild vom Aus„gange des heiligen Geistes gebraucht werden „könne, zweifle ich. Die neuesten Ausleger „erklären es so: Jesus schöpfte, wie ein Mensch, „der etwas recht feyerliches und wichtiges sagen „will, tief Oden.“ Hier ist meine Antwort. Daß das im Grundtexte befindliche Wort, ἐνεφύσησε von ἐμφυσάω, bey den Griechen von der

Luft gebraucht wird, die wir durch Blasen oder Hauchen aus unserm Munde auf andere Dinge gehen lassen, und also mit den lateinischen Worten afflare, inflare, sufflare, inspirare und mit den deutschen Wörtern, anblasen, einblasen, aufblasen, anhauchen, völlig gleichgeltend ist, giebt erstlich die Etymologie des Worts, zum andern seine Analogie mit andern Wörtern. Dieses kann nicht bezweifelt werden.

§. 196. Zum dritten geben es Stellen griechischer Autoren, wo kein anderer Sinn des Wortes als der angeführte statt finden kann. Ich kann mich zwar nicht rühmen eine Stärke in der Kenntniß jener Autoren zu besitzen, aber Gerhard in seiner harmonia evangelistarum führt viele dergleichen Stellen aus den 70 Dollmetschern an, eben bey Gelegenheit der Schriftstelle: „Jesus blies seine Jünger an," und diese will ich hersetzen: ἐνεφύσησεν εἰς πρόσωπον αὐτοῦ πνοὴν ζωῆς, er blies in sein Antlitz den Oden des Lebens, Gen. 2, 7. idolorum factor ignorat τὸν ἐμφυσήσαντα πνεῦμα ζωτικὸν, der Götzenmacher verkennt den, der ihm einen lebendigen Oden eingeblasen hat, Sap. 15, 11. ἐμφυσᾶν wird von Elia und Elisa gebraucht, welche zwey Knaben mit Einblasung des Odens vom Tode auferweckt haben, 1 Reg. 17, 21. und 2 Reg. 2, 34. veni spiritus et ἐμφύσησον εἰς τοὺς νεκροὺς komm Wind und blase in die Todten, Hesek. 37, 9. ἀνέβη ἐμφυσῶν εἰς πρόσω-

πρόσωπόν σου, er steigt herauf und bläst in dein Angesicht, Nah. 2, 2. Und Gregorius Nazianzenus in seinem Tractate vom heiligen Geiste sagt: ἐμφυσώμενον πνεῦμα, der Geist, der eingeblasen wird. Eben dieser spricht auch im nämlichen Tractate: ἐμφυσώμενον πάντες καὶ τὸ πνεῦμα ἅγιον, und allen wurde der heilige Geist eingeblasen. Aus allen diesen Stellen ist doch so viel gewiß, daß ἐμφυσᾶν, die obangeführten Bedeutungen hat.

§. 197. Zum vierten braucht der Grieche von der gewöhnlichen Handlung des Odenhohlens, bey welcher wir die Luft in uns ziehen und wieder von uns stoßen, das Wort ἀναφυσιάω und ἀναπνεύω, respiro, ich hohle Oden. Woraus doch zu vermuthen ist, daß ein vernünftig und deutlich redender Grieche nicht so leichte jenes Wort mit den beyden letztern würde verwechselt haben, am allerwenigsten die heiligen Schriftsteller.

§. 198. Nun käme es also darauf an, ob man ungezweifelte Stellen aus griechischen Scribenten in gleicher Menge anführen könnte, darinnen das Wort ἐμφυσάω mit ἀναφυσιάω und ἀναπνεύω in gleicher Bedeutung gebraucht worden wäre. Ungewiß müssen sie nicht seyn, sonst beweisen sie nichts. Selten dürfen sie auch nicht seyn, sonst haben sie den Verdacht eines unüberlegten Sprechers wider sich, wie wir Deutsche ebenfalls zuweilen aus fehlender Ueberle-

gung ein Wort mit dem andern verwechseln, und dieser Fehler kann dem besten Redner im Sprechen und Schreiben begegnen, nur den heiligen Schriftstellern nicht. Ich wenigstens kann mich nie entsinnen, daß ich von der vorgeblichen Bedeutung des tiefen Odenholens bey dem Worte ἐμφυσάω jemals etwas gehört oder gelesen hätte, außer wie Sie selbst gestehen, bey manchen neuen Schriftauslegern. Ich will wünschen, daß sich diese gut gewafnet haben mögen.

§. 199. Indessen wollen wir einmal diese zweyte Bedeutung gelten lassen, und sie mit der Bedeutung des Anblasens oder Anhauchens zusammenhalten, um zu sehen, welche hier nach Erwägung aller Umstände den Vorzug verdient. Es soll also ein doppelter Sinn in unserer Stelle möglich seyn. 1. Jesus blies sie an und sprach zu ihnen. 2. Jesus hohlte tief Oden und sprach zu ihnen ꝛc. Diejenigen, welche den letztern Sinn annehmen, thun es blos deswegen, weil ihnen das Anblasen wie eine leere Handlung vorkommt, wobey Jesus gar keine ihm anständige Absicht hätte haben können; die Absicht aber die er bey seinem Tiefathmen haben konnte, sollte ihrer Meynung nach ein Zeichen für die Jünger seyn, daß er von einer äußerst wichtigen Sache mit ihnen sprechen wollte. Weiter wüßte ich wahrhaftig nicht, was für die letztere Meynung aufzubringen wäre.

§. 200.

§. 200. Wenn nun das Vorgeben wahr wäre, daß man keine wichtige Absicht von dem Anblasen anzugeben wüßte, so wäre es freylich um diesen Sinn eine mißliche Sache. Aber mich deucht immer, es möchte mit der Absicht des tiefen Athmens auch nicht so gar richtig seyn. Das weiß ich wohl, daß der Mensch bey einer sehr betrübten Sache, wovon sein ganzes Herz beklemmt ist, durch ein tiefes Athemhohlen seiner Brust Luft zu schaffen sucht, und dieses nennt man denn ein Seufzen. Wäre nun das tiefe Athemhohlen Jesu ein Seufzen gewesen, so käm es immer wieder darauf an, ob das Wort ἐμφυσᾶν auch so viel als ingemiscere, seufzen, hieße, und das hat noch Niemand gesagt.“ Davon braucht der Grieche das Wort στενάζειν und tief seufzen heißt ἀναστενάζειν.

§. 201. Zudem möchte ich doch wissen, wo hier die traurige Sache wäre, die unsern Jesum zum Seufzen hätte bewegen sollen. Er war im Begriff seinen traurigen und doch sehr geliebten Jüngern ein kostbares Geschenke zu machen, wodurch sie wegen seiner Trennung von ihnen völlig schadlos gehalten werden sollten. Er wollte ihnen den heiligen Geist zum Paracleten oder zum Beystand an seiner Stelle setzen, worauf er sie selber als auf etwas sehr erfreuliches vor seinem Tode schon mehrmals vertröstet hatte: Es ist euch gut, daß ich hingehe, denn so

nicht hingehe, so kommt der Paraclet nicht zu euch; so ich aber hingehe, will ich ihn zu euch senden, Joh. 16, 7. Der wird bey euch bleiben und in euch seyn, Joh. 14, 17. Daß Jesus nun nach seiner Auferstehung würklich dieses erfreuliche Geschenke seinem Versprechen gemäß an seine traurigen Jünger zu übermachen jetzt im Sinne hatte, beweisen seine Worte, die er gleich nach seinem Athmen zu den Jüngern sprach: Nehmet hin den heiligen Geist. Konnte nun diese Verrichtung Jesu ihm eine Ursache des Seufzens werden?

§. 202. Damit man mir nicht vorwerfen kann, daß ich geflissentlich eine traurige Idee zurücksetze, die in dem Herzen Jesu dennoch zu der Zeit gewesen seyn könne, so will ich so tief in sein Herz dringen wie möglich. Ich will annehmen. Jesus habe jetzt tiefdenkend in die Zukunft hinaus gesehen und anschaulich wahrgenommen, daß seine Jünger als Werkzeuge in der Hand des heiligen Geistes nicht bey allen Menschen viel ausrichten würden, und bey ihren unter dem Beystande des heiligen Geistes zu führenden Amtsgeschäften nicht überall die gnädige Vergebung Gottes anbringen, sondern viele sündige Menschen der Ungnade Gottes würden überlassen müssen; wie man denn diese traurigen Gedanken Jesu aus seinen Worten einigermaßen vermuthen könnte: welchen ihr die Sünde vergebet, denen sind sie vergeben; und

welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten: So bleibt doch allemal nach diesen Worten dem Heylande eben sowohl eine Ursache zur Freude, als darinnen eine Ursache zur Traurigkeit liegen kann, und er würde der Absicht, seine Jünger mit dem Geschenke des heiligen Geistes zu erfreuen, durch sein Seufzen gerade zuwider gehandelt haben.

§. 203. Natürlich hätten sie entweder die Uebergabe des heiligen Geistes an sie als etwas trauriges ansehen müssen, weil ihr Herr bey derselben traurig seufzete, oder ihre Freude wäre doch durch das traurige Seufzen ihres Herrn abermals zur Traurigkeit heruntergestimmt worden, weil sie gewohnt waren an der Freude und Traurigkeit ihres Herrn jederzeit den wärmsten Antheil zu nehmen. Das war aber Jesu Wille nicht; sie zu beruhigen war sein Vorhaben. Vielmehr ist also zu glauben, daß Jesu Antlitz bey dieser sehr angenehmen Verrichtung, womit er ihnen den heiligen Geist zum Beystand setzte, sehr aufgeheitert gewesen seyn müsse, wohin sich aber fürwahr kein trauriges Seufzen gereimt hätte. Kurz das Seufzen kommt mir hier so übel angebracht vor, als meinen Gegnern das Anblasen.

§. 204. Und meine Herren Gegner mögen sich noch überdieses auf ihr Gewissen fragen, ob sie den traurigen Gedanken, von der auf Menschen bleibenden Ungnade Gottes, Jesu im

Ernste zutrauen? da ich weiß, daß manchem von ihnen eine immerwährende Ungnade Gottes gegen unbußfertige Sünder ein Mährchen ist. Und was bleibt denn da dem Heylande für eine Ursache zum Seufzen übrig?

§. 205. Wollen sie aber im allgemeinen behaupten, daß es menschliche Gewohnheit sey, bey einer jeden sehr wichtigen Sache, die feyerlich vorgetragen werden soll, das Seufzen als eine Feyerlichkeit mit anzubringen, so möchten wir wohl die plurima vota einsammlen, ob diese Art von Feyerlichkeit künftighin eingeführet werden soll? Denn bisher ists noch keinem Menschen eingefallen. Und wenn ein öffentlicher Redner ohne einen Affect der Traurigkeit bey einem Vortrage seufzen wollte, wo nur Freude oder Ehrfurcht zu erwarten stünde, so würde gewiß der seufzende Redner ein Gelächter seiner Zuhörer werden, und man würde es ihm als eine unverzeihliche üble Gewohnheit anrechnen. Ich habe einen Prediger gekannt, welcher die üble Gewohnheit hatte, bey vielen Gelegenheiten zu seufzen, wo kein Mensch die Ursache errathen konnte; aber es war nun einmal seine Gewohnheit. Vielleicht sind manche neue Schriftausleger auch von dieser übeln Laune, und haben sich jene Feyerlichkeitsregel von ihrer Hypochondrie abstrahirt.

§. 206. Doch es wird Zeit auf den gewöhnlichen Sinn zurücke zu gehen, den die

alten Schriftausleger allgemein angenommen, und der auch noch heutiges Tages von den meisten Orthodoxen erkannt wird, und das ist der Sinn: Jesus blies seine Jünger an und sprach zu ihnen: nehmet hin den heiligen Geist. Der Sprachgebrauch läßt den Sinn zu, das ist oben erwiesen. Aber was soll Jesus für eine Absicht dabey gehabt haben? Gesetzt man hätte jenen unnatürlichen Sinn vom tiefen Athemhohlen niemals in das Spiel gebracht, so würde es gar nicht nöthig seyn, den wahren Sinn Jesu durch Angebung seiner Absicht zu bestimmen. Denn wo nur Ein Sinn möglich ist, da muß er statt finden. Fällt aber nun jener Sinn, der allem Vermuthen nach ganz willkürlich hier angenommen wird, wegen seiner Unnatürlichkeit hier weg, so muß der gewöhnliche als der einzige nothwendige stehen bleiben: Jesus blies sie an. Weil ich aber meinen Gegnern nicht Gewalt anthun will, welche, ohne die Absicht des Anblasens einzusehen, schwer daran gehen, diesen Sinn anzunehmen, so will ich mich nun auf die Absicht einlassen,

§. 207. Ich habe schon in meinem Werke bey Gelegenheit deutlich geäußert, daß das Anblasen oder auch Anhauchen nach Jesu Absicht ein Sinnbild des heiligen Geistes für seine Jünger seyn sollte, aber dieses bezweifeln Sie. Wie aber, wenn ich Sie nun überführen werde, daß es doch seyn kann? Daß Gott unserm

ferm sinnlichen Menschenverstande in seinem Worte Sinnbilder vorlegt, theils wenn er uns von übernatürlichen Wahrheiten Einsichten geben will, theils wenn er uns den Glauben an das übernatürliche erleichtern will; das ist eine bekannte Sache. Gott offenbarte sich selbst den Israeliten unter dem Bilde einer Wolke und Feuersäule. Der Vater und Sohn gaben sich dem Propheten Daniel unter dem Bilde eines Greises und eines Jünglings zu erkennen, Dan. 7, 9. 13. 14. Auch wird der Sohn Gottes unter dem Bilde eines Lammes sehr oft in der ganzen heiligen Schrift, und besonders in der Offenbarung Johannis vorgestellt. Der heilige Geist zeigt sich unter dem Bilde einer Taube, Luc. 3, 22. der ganze levitische Gottesdienst war aus Sinnbildern zusammengesetzt. Auch Jesus im neuen Testamente lehrte viel in Gleichnissen, welches nichts anders denn Sinnbilder waren.

§. 208. Auch hat Jesus sogar sinnbildliche Handlungen in seine Religion gebracht. Sein Abendmahl und seine Taufe haben etwas sinnbildliches. Denn wie uns Jesus selbst anführt, so haben wir bey dem Brode an seinen Leib, und bey dem Weine an sein Blut zu denken. Und bey der Wassertaufe heißt uns Jesus und seine Apostel an den heiligen Geist denken. Hier wollen wir uns etwas verweilen. Denn das sinnbildliche bey den Sacramenten hat nicht nur

den

den Zweck uns zu belehren, sondern hauptsächlich uns den Glauben an übernatürliche Wahrheiten zu erleichtern.

§. 209. Bey dem heiligen Abendmahle giebt Jesus den Jüngern seinen Leib und Blut als unsichtbare Dinge zu essen und zu trinken, und sein Wille war es, daß sie beydes mit dem Munde empfangen sollten, wie sonst leibliche Speise in den Mund gehet. Ich weiß es, daß in unserer evangelischen Kirche sich ein Zweifel dawider erhebt, aber ich und Sie werden uns dadurch nicht irre machen lassen. Vielleicht lesen Sie einmal meine Ueberzeugung von dieser Wahrheit. Also vorausgesetzt, dieser mündliche Genuß des Leibes und Blutes Jesu war Jesu Wille. Nun sagen Sie mir, ob es den sinnlichen Jüngern Jesu und unserm sinnlich gewöhnten Verstande wohl möglich gewesen seyn würde, diesen mündlichen Genuß zu glauben, wenn Jesus mit leeren Händen, oder auf irgend eine andere Art den Jüngern seinen unsichtbaren Leib und sein unsichtbares Blut in den Mund zu nehmen anbefohlen hätte, ohne diese unsichtbaren Dinge an sichtbare Dinge zu binden, die der Mensch sonst zu seiner Speise in den Mund zu nehmen gewohnt ist? Können Sie wohl vermuthen, daß die Jünger ihren Mund würden aufgethan haben, um etwas zu essen und zu trinken, wenn sie nichts eßbares und trinkbares gesehen hätten? Und wenn sie aus Gehorsam gegen

gen ihren Herrn, dem sie viel zutrauten, auch ihren Mund zum Essen und Trinken auf seinen Befehl geöfnet hätten, hätten sie sich wohl dabey überreden können, daß sie nun Jesu Leib und Blut zu sich genommen hätten, da sie sich keiner genießbaren Sache in ihrem Munde bewußt waren? Und würde ein solcher ganz unsinnlicher Abendmahlsgenuß nicht in der Folge der Zeit die gewisseste Gelegenheit gegeben haben, des Abendmahls und des ganzen Christenthums zu spotten? Aber ist nun nicht unser Jesus unserm sinnlichen Verstande offenbar zu Hülfe gekommen, da er seinen unsichtbaren Leib und sein unsichtbares Blut an sichtbare Dinge gebunden? Ich gebe es gern zu, daß dieser unbegreifliche Genuß immer noch der Vernunft schwer fällt, ihn zu glauben, wenn sie sich ihr selbst überlassen bleibt. Aber im Vertrauen auf Jesu Wort kann uns derselbe bey weiten nicht so schwer fallen, wenn ihn Jesus an sinnliche Dinge gebunden. Denn damit kommt er doch unserer Sinnlichkeit näher, als wenn er ganz von sinnlichen Dingen abgeschnitten wäre. Auf alle Fälle muß es uns leichter seyn zu glauben, daß wir mit der sichtbaren Sache etwas unsichtbares genießen, als wenn wir einen mündlichen Genuß glauben sollen, bey dem wir uns gar keiner genießbaren Sache bewußt sind.

§. 210. So erleichtert uns Jesus auch den Glauben an die Empfahung des heiligen

Geistes

Geistes, wenn er die Schenkung dieses himmlischen Beystandes an eine sinnliche Wassertaufe gebunden hat. Jesu Wille ists, daß wir glauben sollen, der heilige Geist sey unser übernatürlicher Beystand, der bey uns bleibt und in uns ist, Joh, 14, 17. Wenn es ihm nun gefallen hätte uns dieses Geschenk auf eine in der Unsichtbarkeit versteckte Art zu machen, würden wir denn da eben so leicht glauben können, daß wir diesen himmlischen Geist zu unserm Führer hätten, als es uns jetzt ankommt, da wir wissen, daß wir ihn bey unserer Taufe erhalten haben? Im ersten Falle hätten wir auf keine Art uns dieser Schenkung bewußt seyn können, weil sie ganz unsinnlich gewesen wäre; im letzten Falle aber können wir doch aus unserer Taufe den Schluß ziehen: daß er uns geschenkt ist, weil Jesus dieses Geschenk an die Taufe gebunden hat, von der wir unläugbar wissen, daß wir sie erhalten haben, Tit. 3, 5 — 7.

§. 211. Nun wieder zur Sache! Als Jesus zu seinen Jüngern sprach: Nehmet hin den heiligen Geist; so wollte er doch unwidersprechlich den Anfang machen, sein gegebenes Wort an ihnen in Erfüllung zu bringen, nämlich ihnen den heiligen Geist vor seinem sehr nahen Abschiede zum Paracleten oder zum Beystande an seine Stelle zu schenken. Nun wissen wir zwar, daß der heilige Geist mit seinen wun-

der-

vervollen Würkungen erst nach der Himmelfahrt Jesu über die Apostel kam; indessen wollte doch der liebevolle Jesus, der seine Jünger bis ans Ende seines Lebens geliebt hatte, und Vatersorge ununterbrochen für sie trug, der wollte nun bey seiner nahen Himmelfahrt, daß seine geliebten und besten Freunde, die er auf Erden zurück ließ, nicht einen Augenblick glauben sollten, daß sie wie verlaßne Waisen ohne Beystand wären. Er wollte, sie sollten zu ihrem Troste glauben, daß sie aus einer guten Hand in die andere übergeben würden, und daß zwischen seiner sichtbaren Trennung von ihnen und der Ankunft ihres zweyten Beystands kein Augenblick Zwischenraum seyn würde. Sie also von der Gegenwart ihres Paracleten auf das festeste und nachdruckvolleste zu versichern, sprach er noch vor seiner Abtretung ihnen den heiligen Geist wie ein Geschenk zu, das gleichsam von Hand zu Hand gehet: Nehmet hin den heiligen Geist, und erklärte damit, daß der heilige Geist jetzo sogleich sie als seine künftigen Werkzeuge statt seiner in Besitz nähme, um künftig durch sie das große Werk zu führen, die ganze Welt von Gottes Gnade und Ungnade zu belehren, und ihr beydes anzukündigen.

§. 212. Der Besitz, in welchen der heilige Geist jetzo die Jünger nahm, wird von den Schriftauslegern hier ganz und gar übersehen, und man macht aus den Worten: Nehmet hin

den

den heiligen Geist, weiter nichts als einen bloßen Auftrag des Apostolischen Amtes, welches Jesus deswegen den heiligen Geist genennt habe, weil dieses Amt eine Sache des heiligen Geistes sey. Man glaubt damit verkauft zu haben, wenn man sich auf die Stellen beruft, in welchen das Evangelium Geist, und das evangelische Predigtamt ein Amt des Geistes genennt wird. Aber zum Beweis hätte man Stellen anführen müssen, da das Amt selbst Geist oder heiliger Geist genennt worden wäre, wie dem Vorgeben nach in der gegenwärtigen Stelle geschehen seyn soll.

§. 213. Man beruft sich auch auf den sonst wahren Satz, daß die Werke des heiligen Geistes Geist genennt werden, und weil doch das evangelische Predigtamt ein Werk des Geistes ist, so könne es ebenfalls unter dem Ausdrucke heiliger Geist verstanden werden. Aber hier muß man wohl bemerken, daß die Schrift, wenn sie Werke des heiligen Geistes Geist zu nennen pflegt, entweder seine Handlungen, oder solche Dinge versteht, die durch seine Handlungen zu Wege gebracht worden sind, was man sonst seine Würkungen nennt. Aber eine bloße Verbindlichkeit zu gewissen Geschäften, dergleichen das Apostel-Amt war, wird nimmermehr in der Schrift Geist genennt. Nicht Eine Stelle wird man davon anführen

können. Daß dieses Amt aber ein Amt des Geistes genennt wird, weil der heilige Geist dazu den Beystand giebt, ist etwas anders, als wenn es selber Geist hieße, wie doch dieses in unserer Stelle mit Unrecht ganz ohne Beyspiel vorgegeben wird.

§. 214. Man beruft sich endlich auf eine vermeyntliche Erklärung, die Jesus selbst gegeben haben soll, wenn er dazu setzt: welchen ihr die Sünde vergebet, denen sind sie vergeben, und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten, und dieß sey doch ein Amtsgeschäfte. Aber was nöthiget uns denn, diese Worte für eine Erklärung vom mitgetheilten heiligen Geiste anzusehen? können sie nicht viel natürlicher den Endzweck anzeigen, wozu Jesus seinen Jüngern den heiligen Geist als Beystand schenkte? Die Jünger sollten nach diesen Worten die Menschen in aller Welt von Gottes Gnade und Ungnade belehren, den Gläubigen Gnade zusagen, und den Ungläubigen den Zorn Gottes ankündigen, und zwar beydes mit voller Gültigkeit. Und weil sie so hohe Beschäftigungen unmöglich hätten besorgen können, wenn sie ihrer natürlichen Schwäche überlassen worden wären, so war ihnen zu diesem Zwecke der heilige Geist als Beystand unentbehrlich. Dieß sind unläugbare Wahrheiten, und folglich kann auch Jesus mit seinen Worten nichts anders haben sagen wollen,

len, als: nehmet hin den heiligen Geist, der euch als euer Beystand jetzo in Besitz nehmen soll, und so werdet ihr durch ihn in den Stand gesetzet werden, allen Menschen auf Erden nach ihrem gläubigen oder ungläubigen Bezeigen Gottes Gnade oder Ungnade mit Zuverlässigkeit anzukündigen, so daß eure Ankündigungen auch von Gott selbst als gültig werden erkannt werden.

§. 215. Jesus selbst führt uns deutlich auf den Sinn dieser Besitznehmung, wenn er noch seinen Jüngern vor seinem Tode zu ihrem Troste versprach, daß ihr zweyter Beystand, der an seine Stelle kommen würde, in ihnen seyn, und bey ihnen bleiben würde, Joh. 14, 17. Diese Worte führen doch gewiß die Idee einer Besitznehmung mit sich.

§. 216. „Aber was sollte doch ewig der „heilige Geist mit den Jüngern vornehmen, „wenn er ihre Person in Besitz nehmen wollte? „Die Wundergaben des heiligen Geistes wur„den erst nachher am Pfingstfeste über die „Apostel gebracht, also müßte die Person des „heiligen Geistes als eine vorher abwesende „Person damals in die Jünger gekommen seyn; „denn weiter ist zu einer Handlung, womit der „heilige Geist vor der Hand Besitz von den „Jüngern nehmen sollte, nichts zu denken „übrig.“ So habe ich oft mit einer Art von

Ungestüm mich abfertigen lassen müssen, ohne ein Wort weiter aufbringen zu können. Ich mußte mir also gefallen lassen, daß gegen allen Schriftgebrauch die Verbindlichkeit der Apostel die Welt zu belehren, ein heiliger Geist, genennt wurde. Aber hier kann ich frey sprechen. Denn indem ich schreibe, unterbricht und beräubt mich doch Niemand. Also was soll die Besitznehmung des heiligen Geistes von den Jüngern Christi für ein Ding seyn?

§. 217. Wenn die heilige Schrift vom heiligen Geiste redet, als von einer Person, die in oder über den Menschen kommt, die ihm gegeben oder von ihm angenommen wird, so giebts allemal und ohne Ausnahme der Zusammenhang, daß von Würkungen die Rede sey, die er in dem Menschen unternimmt, und die der Mensch in sich ungehindert fortgehen lässet. Auch die Verheißung Jesu von einem Paracleten oder Beystande läßt auf dergleichen Würkungen schließen, denn ohne beytretende Würkungen kann Niemand ein Beystand heißen.

§. 218. Nun ists zwar wahr, daß die außerordentlichen Wundergaben des heiligen Geistes erst zu Pfingsten, und also geraume Zeit darnach, den Jüngern beygelegt worden sind. Allein alle diese Wundergaben wären die Jünger Jesu gar nicht vermögend gewesen anzunehmen und klüglich zu gebrauchen, wenn

nicht vorher ihre Seelenkräfte dazu erhöhet worden wären.

§. 219. Man setze den Fall, daß ihr Verstand so schwach geblieben wäre, als vorher, da sie Jesus noch unverständig nennte, und von ihnen den Ausspruch that: ich habe euch noch viel zu sagen, aber ihr könnets jetzt nicht tragen; würde denn bey einer solchen Verstandsschwäche ein Apostel im Stande gewesen seyn, die hohen Einsichten in göttliche Wahrheiten zu fassen, die ihnen der heilige Geist am Pfingsttage in den Verstand gab? Man setze den Fall, ihr Wille wäre zu starken Entschliessungen so unfähig geblieben, als er damals war, da sie Jesus noch Kleingläubige und Furchtsame nennte; würden sie denn im Stande gewesen seyn, die Freymüthigkeit anzunehmen, die ihnen der heilige Geist am Pfingstfeste so plötzlich in das Herz legte, als sie öffentlich und ohne Zurückhaltung vor unzähligem Volke, Wahrheiten vortrugen, die ihnen Verfolgung und Tod zuziehen mußten? Man setze endlich den Fall, die Jünger wären in Beziehung auf die Anerkennung der Lehre Jesu ungeschickte Leute geblieben, wie sie damals waren, als sie Jesus Thoren und Menschen von trägem Herzen nannte; würden sie denn da vermögend gewesen seyn, die Wundergaben alle zusammen anzunehmen, und sie zur Ausbreitung der Lehre Jesu gehörig an-

zuwenden? Kurz, ihr ganzes Apostolisches Amt, mit Einschluß aller empfangenen Wundergaben des heiligen Geistes, setzte Fähigkeiten voraus, die nicht gemein waren, und also wie eine Grundlage in den Aposteln zuvor berichtiget werden mußten, ehe ihnen das Amt mit den Wundergaben überlassen werden konnte.

§. 220. Ja, fällt man mir ins Wort, diese Fähigkeiten gehörten mit zu den Wundergaben, die den Aposteln vom heiligen Geiste am Pfingstfeste verliehen wurden. Aber hier nimmt man etwas an, das offenbar unrichtig ist, und gar nicht erwiesen werden kann. Unrichtig ists, wenn man die Erhöhung der Seelenkräfte zu größern Fähigkeiten unter die Wundergaben zählt, da sie etwas allgemeines sind. Bald erhöhet Gott nach seinen Naturgesetzen die Kräfte des Menschen zu größern Fähigkeiten, die sehr weit gehen; bald thut es der Geist Gottes auf übernatürliche Art nach seiner Gnadenregierung an vielen Christen zu allen Zeiten. Und auch diese letztere Erhöhung gehet nach der Schrift und Erfahrung oftmals so weit, daß sie ins unglaubliche fällt, wie die Kirchengeschichte Beyspiele in Menge liefert. Nun war zwar diese Erhöhung bey den Aposteln vorzüglich groß, und in Ansehung der Größe fürwahr nichts gemeines; aber die Erhöhung an sich selbst ohne Rücksicht auf den höhern Grad war

etwas

etwas allgemeines, das immer noch und bis an der Welt Ende, nach dem Laufe der Natur und Gnade unter Menschen Statt findet. Wie kann man sie also unter die Wundergaben zählen?

§. 221. Die Wundergaben der Apostel und der ersten Christen specificirt Paulus in folgenden Worten: „In einem jeglichen erzeigen „sich die Gaben des Geistes zum gemeinen „Nutz. 1) Einem wird gegeben durch den „Geist zu reden von der Weisheit. 2) Dem „andern wird gegeben zu reden von der Erkenntniß nach demselbigen Geiste. 3) Einem andern der Glaube in demselbigen Geiste. „4) Einem andern die Gabe gesund zu machen „in demselbigen Geiste. 5) Einem andern „Wunder zu thun. 6) Einem andern Weissagung. 7) Einem andern Geister zu unterscheiden. 8) Einem andern mancherley „Sprachen. 9) Einem andern die Sprachen „auszulegen; dieß alles würket derselbige einige „Geist.“ 1 Cor. 12, 7 — 11.

§. 222. Bemerkt man bey dieser Specification, daß diejenigen Christen, von welchen Paulus hier redet, keine Schulgelehrten waren, und daß der Glaube, der nicht allen, sondern allenfalls nur vielen Christen gegeben wurde, nicht der seligmachende Glaube seyn konnte, so konnten diese Wundergaben, welche in den Aposteln alle vereinigt waren, keine andern als

folgende seyn. 1) Die Gabe, ohne studirt zu haben, die Religionslehren vorzutragen. 2) Die Gabe, ohne studirt zu haben, die Religionslehren weitläuftig zu erklären. 3) Die Gabe, eine wunderthätige Hülfe von Gott zuversichtlich zu erwarten, welche Jesus oft auch den Glauben im vorzüglichen Sinne nennt, wie hier Paulus thut. 4) Die Gabe, ohne natürliche Mittel gesund zu machen. 5) Die Gabe, überhaupt Wunder zu thun. 6) Die Gabe der Weissagung. 7) Die Gabe, Geister oder Lehrer nach ihren richtigen oder unrichtigen Religions-Vorträgen zu unterscheiden. 8) Die Gabe, in fremden und ungelernten Sprachen zu reden. 9) Die Gabe, fremde ungelernte Sprachen als Dollmetscher auszulegen.

§. 223. Alle diese Gaben unterscheiden sich offenbar von einer bloßen Erhöhung der Seelenkräfte zu größeren Fähigkeiten. Denn so weit auch diese nur immer gehen mag, und wenn sie auch sogar noch über die erhöheten Seelenkräfte der Apostel hinaus gieng, würde doch keinen Menschen solche Geschicklichkeiten verschaffen, wie jene 9 Wundergaben waren. Denn diese sind den menschlichen Kräften ganz fremde; so daß sie nicht anders als für ganz außerordentliche Zusätze zu den Fähigkeiten der menschlichen Kräfte angesehen werden können. Sind also nun die Erhöhungen der Seelen-

kräfte,

kräfte, welche die Jünger Jesu sowohl zu ihrem ganzen Apostolischen Amte, als auch besonders zu Annehmung der Wundergaben gar nicht entbehren konnten, von den Wundergaben unterschieden, so können sie nicht darunter gerechnet werden.

§. 224. Aber, sagt man, doch kann die Vergrößerung ihrer Seelenkräfte zugleich mit jenen 9 Wundergaben vom heiligen Geiste am Pfingstfeste bewürket worden seyn, und wenn sie die Grundlage war, warum hätte der heilige Geist nicht beydes verbinden sollen? Davon ist eine Ursache §. 211. angegeben. Und überdieß kann ich geradezu sagen, fragen gilt hier nicht, wo es erweislich ist, daß es dem heiligen Geiste nicht gefallen, beydes zugleich zu bewürken.

§. 225. Hier ist der Erweis. Jesus gab seinen Jüngern einige Zeit vor Verleihung der Wundergaben den heiligen Geist: Nehmet hin den heiligen Geist. Die Schrift macht mirs zum Gesetz, bey der Gabe und Annahme des heiligen Geistes an seine Würkungen zu denken, die er in den Menschen unternimmt; an seine Handlungen und deren Folgen, aber nicht an bloße apostolische Verbindlichkeiten nach §. 213. Folglich muß Jesus damals sein Absehen auf Würkungen des heiligen Geistes gerichtet haben, und die Apostel müssen sie dabey gedacht haben, als Jesus

sprach: Nehmet hin den heiligen Geist. Nur zweyerley Gaben waren es, die für die Jünger damals zu erwarten stunden, Wundergaben oder vorzügliche Heiligungsgaben. Jene empfiengen sie erst zu Pfingsten, also konnten sie hier nicht gemeynet seyn. Die letztern bleiben also allein übrig, und folglich müssen sie es gewesen seyn.

§. 226. Und wie wird nun die Antwort ausfallen auf die obige Frage: Was soll der heilige Geist mit den Jüngern vorgenommen haben, da er, als ihr neuer Beystand sie als seine zukünftigen Werkzeuge in Besitz genommen haben soll? Antwort: Er that in ihrer Seele die ersten auf ihr Apostelamt abzweckenden Würkungen. Er gab ihrem Verstande eine größere Fähigkeit, Wahrheiten zu denken, und ihrem Willen eine größere Fähigkeit zu wichtigen Entschließungen; wie er sonst an allen Christen im geringern Grade zu ihrer Heiligung zu thun pflegt, daher ich auch diese Würkungen vorzügliche Heiligungs-Gaben genennt habe. Durch diese Würkungen wurde die natürliche Schwäche der Jünger ungefähr eben so abgeändert, wie der König Saul ein ganz anderer Mann wurde, als der Geist des Herrn ihn zum Werkzeuge zu großen Geschäften unter dem Volk Gottes in Besitz nahm, 1 Sam. 10, 6. ohne daß er Wundergaben empfieng.

§. 227.

§. 227. Daß ich aber diese ersten Würkungen des heiligen Geistes auf die Seelenkräfte der Jünger eine Besitznehmung nenne, darf Niemand wundern, weil es die Natur der Sache mit sich bringt. Denn damit eignete sich der heilige Geist die Jünger Jesu als Werkzeuge zu, wie ein jeder Besitznehmer thut, der mit seinen ersten Würkungen auf eine gewisse Sache sich dieselbige zuzueignen pflegt. Und zudem so kömmt es mit den Worten Jesu überein: Der Paraclet wird in euch seyn.

§. 228. Diese Besitznehmung zu glauben wäre nun auf Jesu Befehl ohne weiteres Pflicht für die Jünger gewesen. Indessen waren doch die erstern Würkungen, womit der heilige Geist Besitz von ihnen nahm, als bloße Fähigkeiten ohne Anlaß zur Ausübung, nicht so merklich für sie, daß sie daraus auf eine sonderbare Ueberkunft des heiligen Geistes hätten schließen können, so wenig, als König Saul bemerkte, daß aus ihm ein ganz anderer Mann worden war, als er nach Ueberkunft des heiligen Geistes wieder in seine Heymath gieng, und sich mit seiner Viehwirthschaft nach wie vor beschäftigte, so lange, bis sich ihm die Gelegenheit anboth, seine großen Fähigkeiten zu gebrauchen, 1 Sam. 10, 6. 26. und 1 Sam. 11, 5.

§. 229. Diese Unmerklichkeit mußte folglich es den Jüngern sehr schwer machen, zu glau-

glauben, daß der heilige Geist als ihr neuer Beystand von ihrer Seele in dem Augenblicke Besitz genommen, als Jesus sprach: nehmet hin den heiligen Geist. Sie sollten etwas hinnehmen, und waren sich doch keiner hinzunehmenden Sache bewußt. Die Sache war durchaus unsichtbar und unfühlbar. Hatte aber nun Jesus sonst in der Art, seinen Jüngern den Glauben an seine unsichtbaren Geschenke von äußerster Wichtigkeit dadurch zu erleichtern, daß er sie an sichtbare und in die Sinne fallende Zeichen band, nach §. 208 — 210. so kann und muß man für gewiß annehmen, daß er es auch bey der unsichtbaren Mittheilung des heiligen Geistes an seine Jünger eben so gehalten habe, und sie an ein Zeichen gebunden, bey welchem sie sich als Israeliten den heiligen Geist denken konnten, der jetzo Besitz von ihnen nahm. Seine Gewohnheit sowohl als die Liebe zu seinen Jüngern ließ es gar sehr von ihm erwarten.

§. 230. Und was war das nun für ein Zeichen? Der Evangelist erzählt: Jesus blies seine Jünger an und sprach zu ihnen: nehmet hin den heiligen Geist. Verband nun der Heiland die Schenkung des heiligen Geistes an seine Jünger unmittelbar mit der sinnlichen Handlung des Anblasens, und ist auch in der Erzählung weiter nichts zu finden, was man

sonst

sonst für das Zeichen halten könnte, so mußte jenes Anblasen das Zeichen seyn, wobey sich die Jünger nach Jesu Sinne die Uebergabe des heiligen Geistes an sie eben sowohl denken konnten und sollten, als es nach Jesu Willen bey der Wassertaufe geschehen soll, und eben sowohl als sie bey Brod und Wein im Abendmahle die zugleich geschehende Uebergabe des Leibes und Blutes Christi denken sollten und konnten.

§. 231. Bemerkten nun die Jünger den aus Jesu Munde auf sie gerichteten Oden, mit welchem er ihnen den heiligen Geist zum Geschenke machte, so konnten und mußten sie nach der Meynung ihres Herrn den Gedanken leichter in ihr Herz fassen: Mit diesem Oden hat der heilige Geist als unser neuer Beystand Besitz von uns genommen. Denn geistige Dinge, mit sinnlichen Dingen verbunden, nähern sich der Sinnlichkeit, und werden uns damit denkbarer und glaublicher.

§. 232. Nun will ich meine bisherigen Sätze in ihrer Kürze aus meinem Discurse zusammen ziehen, und zu geschwinderer Uebersicht neben einander stellen. Die Bedeutung von ἐμφυσᾶν ist anblasen und anhauchen, nach §. 195 — 197. Will man die Bedeutung des tiefen Athemhohlens damit verbinden, so ist sie hier äußerst unschicklich, nach §. 199 — 205. Bloß die Schwierigkeit, Jesu Absicht bey dem

An-

Anblasen zu errathen, soll die erstere sonst unläugbare Bedeutung hier zweifelhaft machen, nach §. 199. Allein die Sinnbildlichkeit dieser Handlung ist eben sowohl möglich, als es in der Schrift viel Sinnbilder zu unserer Belehrung giebt, nach §. 207. Besonders ist Jesu Gewohnheit, uns den Glauben an die Empfahung unsichtbarer Dinge durch Sinnbilder zu erleichtern, wie er in den Sacramenten thut, nach §. 208 — 210. Jesus übergab seinen Jüngern den heiligen Geist als ein unsichtbares und unmerkliches Geschenke, nach §. 211. 228. Dieses Geschenke glaubend anzunehmen, würde ihnen ohne ein sinnliches Zeichen zu schwer worden seyn, nach §. 229. Ein in die Sinne fallendes Zeichen konnte ihnen den Glauben erleichtern, nach §. 231. Jesu Wille war es, ihnen diesen Glauben zu erleichtern, nach §. 229. Es ist in der Erzählung des Evangelisten kein anderes Zeichen als das Anblasen zu finden, nach §. 230. Mit dem Anblasen verband Jesus würklich die Mittheilung des heiligen Geistes, nach §. 230. Und nun der Schluß? Also muß Jesus das Anblasen für das schicklichste Sinnbild gehalten haben, seinen Jüngern den Glauben an die Empfahung des heiligen Geistes zu erleichtern.

§. 233. Hieraus schließe ich weiter: Hat Jesus den von ihm selbst ausgehenden

Oden

Oden als das schicklichste Sinnbild gewählt, seinen Jüngern den Glauben an die Empfahung des heiligen Geistes zu erleichtern, so muß er, Kraft der Idee eines jeden Sinnbildes vorausgesetzt haben: 1) Daß der heilige Geist auf eine Oden-ähnliche Art von ihm, als dem Sohne Gottes ausgehe, wie ein gleichsam immerwährender Oden seiner Gottheit. 2) Daß der Ausgang des heiligen Geistes vom Sohne Gottes seinen Jüngern als Israeliten nichts unbekanntes gewesen sey. Wie denn kein rechter Israelit die Wahrheit läugnete, daß Gott einen ihm am Wesen gleichen Sohn habe, der Gott sey wie sein Vater, obgleich die Pharisäer der Person Jesu diese Würde nicht zugestanden. Matth. 26, 63 — 65. Folglich beweist die Stelle Joh. 20, 22. 23. nicht nur, daß das Anblasen Jesu ein Sinnbild des heiligen Geistes sey, sondern auch, daß der heilige Geist vom Sohne Gottes auf eine Oden-ähnliche Art ausgehe.

§. 234. Nun halten Sie, bester Freund, meine Auslegung von dieser Schriftstelle, bey welcher ich das Anblasen nach altem Brauch als die Bedeutung von ἐμφυσᾶν zu Grunde gelegt habe, gegen die Auslegung mancher neuer Schriftausleger, welche die Bedeutung des tiefen Athemhohlens annehmen, und urtheilen Sie, welche den Vorzug verdient.

§. 235.

§. 235. Ich denke immer, das tiefe Athemhohlen mag wohl deswegen von manchen neuen Schriftauslegern hier angebracht worden seyn, weil ihnen die Lust anwandelte, dem heiligen Geist, als einer Person, eine Schriftstelle nach der andern wegzunehmen, bis zuletzt keine mehr für ihn übrig blieb. Wenn Sie diese Argliſt bemerken, so werden Sie Bedenken tragen, solchen Auslegern vor den alten ein Uebergewicht zu geben. Doch will ich gern glauben, daß auch Wahrheitsfreunde ihre besondern Meynungen haben können, wovon ich mich selbst zum Beyspiel anführe, aber fürwahr nicht auf Kosten meines Gewissens und der göttlichen Offenbarung.

§. 236. Fünfte Einwendung. In der 4ten Abhandlung, §. 120. hatte ich den Oden des Menschen für ein selbstständiges und kräftiges Ding ausgegeben, um ihn zum Gleichnisse von der selbstständigen Kraft des heiligen Geistes zu gebrauchen. Dieses fällt Ihnen erstaunlich auf. Sie machen dabey die Anmerkung: „Der vom Menschen ausgegangene „Oden, ein selbstständiges Ding? wo ist er „denn zu finden? was würkt er? vermischt er „sich nicht mit der großen Luftmasse, wie ein „Tropfen Wasser ins Weltmeer geschüttet? „wer wollte den letztern ein selbstständiges Ding „nennen?“

§. 237.

§. 237. Sie sprechen also dem Oden erstlich die Selbstständigkeit ab, und ich habe abermals durch eine Unvorsichtigkeit selbst Gelegenheit dazu gegeben, indem ich den Beweis bloß mit den Worten angab: Denn er ist bey seinem Ausgange eine für sich bestehende Luft. Hier kann der Leser leicht einen Widerspruch zu finden meynen. Die Luft, die wir aus unserm Munde gehen lassen, ist ein kleines Theilchen, welches wir von der uns umgebenden Luftmasse abgerissen haben, und wenn wir es wieder aus unserm Munde gehen lassen, so fließt es wieder in sein Ganzes zurück. Ist aber unser Oden ein abgerissener Lufttheil, der auch wieder in den großen Luftkörper zurückgehet, so ist er nichts vollständiges, und folglich so wenig selbstständig, als ein Tropfen vom Weltmeer. Und so wäre der Oden als eine für sich bestehende Luft ein wahrer Widerspruch. Denn bey seiner ihm zugeschriebenen Selbstständigkeit könnte ich doch seine Unselbstständigkeit nicht läugnen. Zu der Unvorsichtigkeit verleitete mich das gar zu große Zutrauen zu meinen Lesern, daß sie die Ideen, die ich in der 2ten Abhandlung §. 61 — 69. vom menschlichen Oden entworfen hatte, noch im frischen Gedächtnisse haben, und dieselben ohne mein Erinnern hier wieder mit dem Oden verbinden würden, den ich um beliebter Kürze willen vor dießmal nur durch eine für sich bestehende Luft beschrieb, als ich ihn mit dem heili-

gen Geiste in Rücksicht auf die Selbstständigkeit vergleichen wollte. Ich will also hier nur kürzlich meine Ideen vom Oden wiederholen, und wo es möglich ist, noch weiter entwickeln.

§. 238. Ein Oden ist zuförderst ein Bestandtheil von der Luft. Das bleibt er aber nicht. Wenn wir einen Lufttheil in uns ziehen, so nimmt er Körpertheilchen von unserm menschlichen Leibe an. Mit diesen fremden Theilchen durchaus auf das engste verknüpft, wird der ehemalige Lufttheil ein ganz anderes, und mit uns selbst sehr verwandtes Ding, welches wir Oden nennen. Dieser Oden vermischt sich aber nicht mit unserer Menschheit wie ein Bestandtheil, sondern geht als ein zweytes Ding von unserm Leibe aus. Wenn er nun ausgehet, so kann man ihn bey seinem Ausgange eben so wenig für einen Bestandtheil der Luft halten, als für einen Bestandtheil unsers Körpers, weil er sich von der Luft durch seine menschliche Körpertheilchen eben so sehr unterscheidet, als er sich durch seine bey sich habende Luft vom menschlichen Körper unterscheidet. Als Gott den Menschen schuf, so machte er ihn aus Erde, deswegen aber ist der Mensch doch nicht als ein Bestandtheil von Erde anzusehen, weil er sich durch seinen bey sich habenden Geist von der Erde unterscheidet.

§. 239. Aber nun sagen Sie: der Oden geht bey seinem Ausgange vom Menschen wieder in die Luftmasse über, aus welcher er zuförderst genommen war. Das läugne ich nicht. Sie werden aber bemerken, daß dieser Uebergang nicht augenblicklich geschieht, so bald er ausgehet. Sie können sicher drey Augenblicke annehmen, wo nicht noch mehr, ehe dieser Uebergang geschiehet. Denn es ist sichtbar und fühlbar, daß er die ihm entgegenstehende Luft bey seinem Ausgange vor sich her verdrängt, und sich Raum zu seiner Ausdehnung verschaft. Dieses können Sie bey der durchsichtigen Winterluft mit Augen sehen, und zu allen Zeiten mit Ihrer Hand bemerken, wenn Sie Ihren Oden auf die Hand stoßen lassen. Besteht aber nun die Luft, welche durch Annehmung unserer Körpertheilchen unser Oden worden ist, von dem Augenblicke an, da sie in unsern Leib gedrungen ist, bis auf eine kurze Zeit nach ihrem Ausgange von uns als ein vollständiges Ding für sich selber, so kann man unsern Oden nach der Definition von der Selbstständigkeit mit Recht für ein selbstständiges Ding annehmen.

§. 240. Die kurze Zeit, in welcher er für sich besteht, ist kein Grund seine ganze Selbstständigkeit zu läugnen, sonst müßte man uns Menschen wegen der Kürze unsers Lebens auch die Selbstständigkeit absprechen. Der

Mensch geht auch wieder in seinen Erdenstaub zurücke, davon er genommen ist, aber ehe dieser traurige Uebergang vor sich gehet, ist der Mensch selbstständig, es mag nun auf eine kurze oder lange Zeit seyn. Wollten Sie wohl dem Kinde, das im Mutterleibe stirbt, bey seinem kurzen Leben die Selbstständigkeit absprechen? je nun so müßte dieses Kind ein wesentlicher Bestandtheil von der Mutter seyn, und das wollen Sie doch gewiß nicht. Es giebt Insecten, die nur einige Stunden leben und dann wieder zu Erdentheilchen werden. Von wem oder wovon sollen diese Insecten Bestandtheile seyn, wenn sie bey ihrem Leben keine selbstständigen Dinge sind? Die Kürze des vollständigen Daseyns hebt also den Begrif von der Selbstständigkeit nicht auf, und also ist der Oben als eine mit unsern Körpertheilchen geschwängerte Luft bey seinem Daseyn ein selbstständiges Ding, wenn er gleich nach wenigen Augenblicken in die Luft zurücke gehet, wo er ursprünglich herkommen war. Und das Gleichniß vom Tropfen Wasser, welcher immer nur als Bestandtheil anzusehen ist, läßt sich nicht als eine Instanz zur Wiederlegung hierher ziehen, indessen habe ich meinen Ausdruck dahin abgeändert: denn er ist eine mit unsern Körpertheilchen verknüpfte und also für sich bestehende Luft.

§. 241. Zum andern sprechen Sie dem Oden die Fähigkeit zu würken ab, als worinnen ich ihn ebenfalls mit dem heiligen Geiste als einem Oden Gottes verglichen hatte. Sie fragen mich: was würkt der Oden? Wäre der Oden des Menschen kein kräftiges Ding, so würde es freylich schwer halten, ihn mit der selbstständigen Kraft des heiligen Geistes in Vergleichung zu bringen. Allein Sie haben ohnstreitig sich den Uebergang des menschlichen Odens in seine vorige Luftmasse etwas zu schnell vorgestellt, daß ihm zum Würken keine Zeit übrig blieb. Und eben deswegen haben Sie auch nicht sonderlich Acht gehabt auf die Würkung, die ich dem menschlichen Oden in der 4ten Abhandlung §. 120. zuschrieb: der Oden ist bey seinem Ausgange etwas kräftiges, denn er kann, indem er von unserm Munde ausgehet, die vor unserm Munde schwebenden Dinge in Bewegung setzen. Die Luft ist doch unstreitig im ganzen genommen etwas kräftiges. Denn ohne Luft kann kein zur Welt gebohrner lebendiger Körper bestehen. In so fern der Oden Luft bey sich führt, kann man doch gewiß von ihm sagen, daß er dem lebendigen Körper zur Erhaltung seines Lebens viel beyträgt. Daher auch die Schrift unsere Seele, welche den Körper belebt, der Aehnlichkeit halber einen Oden nennt: Gott blies dem Menschen einen lebendigen Oden in seine Nase, sagt Moses. Ich dächte, das

wäre also immer Antwort genug auf Ihre Frage, was würkt er.

§. 242. Aber es ist mir nicht genug, den Oden als ein kräftiges Ding nur überhaupt zu beschreiben. Am meisten liegt mir an seiner Fähigkeit, andere Dinge in Bewegung zu setzen. Denn dieses ist die Würkung, die er bey seinem Ausgange hervorbringt, und worauf es bey seiner Vergleichung mit der selbstständigen Kraft des heiligen Geistes hauptsächlich ankommt. Nimmermehr aber soll mir einfallen, daß der heilige Geist der Gottheit einen Lebenszusatz giebt, wie die Luft unserm Leibe, obgleich manche Theologen schon vor Alters diesen unreifen Einfall gehabt haben. Bewegung soll nur hier der Vergleichungspunkt seyn. Und was ist diese? Im allgemeinsten Sinne ist Bewegung die Würksamkeit einer Kraft, oder wenn es deutlicher ist, die würkliche Thätigkeit einer Kraft, bey welcher das Leben der Kraft, als Fähigkeit vorausgesetzt wird.

§. 243. Nun habe ich in meiner 1ten und 4ten Abhandlung den Satz angenommen, und auch in diesem Sendschreiben weiter behauptet, daß die göttlichen Personen als selbstständige Kräfte ihre Gottheit in Thätigkeit setzen, welches im allgemeinsten Sinne die Bewegung der Gottheit ist. Soll nun der heilige Geist als eine selbstständige Kraft, welche ihre

Gott-

Gottheit in Bewegung setzt, mit einem Oden verglichen werden, so muß nothwendig der Menschenoden bey dieser Vergleichung nicht nur als ein selbstständiges, sondern auch als ein kräftiges Ding, welches Gegenstände in Bewegung zu setzen fähig ist, vorausgesetzt werden. Und eben deswegen legte ich ihm die Fähigkeit bey, die vor unserm Munde schwebenden Dinge in Bewegung zu setzen. Die Bewegung mag nun übrigens seyn von welcher Art sie will, so ist sie doch eben sowohl eine Bewegung, als die Thätigkeit der Gottheit eine ist. Daß aber der Menschenoden als ein kräftiges Ding diese Fähigkeit würklich besitzt, ist eine allgemein bekannte Erfahrung, und braucht keines Beweises. Seine Elasticität, die er mit der Luft gemein hat, bringt es mit sich. Und da er nicht vom Munde aus sich augenblicklich in der Luft zerstreuet, so hat er auch Zeit diese Würkung hervorzubringen.

§. 244. Damit man mir aber nicht hier den Einwurf macht, daß der heilige Geist bey bey dieser Vergleichung nicht vom Vater und Sohn verschieden sey, die auch als selbstständige Kräfte ihre Gottheit thätig machen; so erinnere ich hier noch, daß dieses nur die beyden letzten Vergleichungspunkte waren. Mein erster Vergleichungspunkt war dieser, daß der heilige Geist, als eine bloße selbstständige Kraft

betrachtet, nicht unmittelbar von der ganzen Person des Vaters und des Sohnes, sondern zunächst nur von einem Theile ihrer Person, nämlich von ihrer Gottheit ausgehet, wie unser menschlicher Oden nicht von unserer ganzen Person, sondern nur von unserm Leibe zunächst ausgehet; siehe die vierte Abhandlung §. 120, 123. Daß ich aber jene beyden Vergleichungspunkte mit beysetzte, war nöthig, die Vergleichung des heiligen Geistes mit einem Oden so vollständig zu machen, daß er nicht nur von den beyden erstern Personen, sondern auch von der Gottheit als eine selbstständige Kraft unterschieden werden konnte.

§. 245. Sechste Einwendung. In der 4ten Abhandlung §. 138. hatte ich das Ausgehen göttlicher Personen, wobey weder der selbstständigen Kraft des Vaters noch der Gottheit etwas abgehet, mit dem Gleichnisse einer Flamme erläutert, aus welcher mehrere Flammen hervorkommen, ohne daß der erstern etwas abgehet; aber Sie machen mir einen sehr unangenehmen Seitensprung, wenn Sie sagen: „daß „eine Flamme durch das Anzünden mehrerer „Lichter an ihr nichts verliere, läßt sich, glaube ich, auch so erklären: sie giebt von ihrem „Feuerstoffe deswegen nichts ab, weil sie nur „die Feuertheilchen in den an sie gehaltenen „Lichtern erweckt, und diese dadurch in Feuer „setzt.“

„setzt.“ Verhält sich die Sache gänzlich so, wie Sie sagen, so geht mir das ganze Gleichniß verlohren. Zwar bliebe die erstere Flamme immer noch die würkende Ursache zu Hervorbringung der andern Flammen; aber diese anderweitigen Flammen kämen solchemnach aus dem Dochte und nicht aus der erstern Flamme hervor. Und dieses soll doch der Vergleichungspunkt seyn in Rücksicht auf das Ausgehen selbstständiger Kräfte von der selbstständigen Kraft des Vaters und von der selbstständigen Gottheit. Je nun, wenn ich auch das Gleichniß entbehren müßte, so gab es doch nur Erläuterung, und meine Gründe bleiben demohngeachtet stehen.

§. 246. Allein ich muß doch bey Ihrer Einwendung eine kleine Anmerkung machen, die vielleicht Ihrer Aufmerksamkeit nicht ganz unwürdig seyn möchte. Daß die an einen brennbaren Körper gebrachte Flamme die darinnen liegenden Feuertheilchen erwecket, kann ich nicht läugnen. Denn die Nahrung, welche das Docht der Flamme giebt, überzeugt mich und einen jeden Menschen von der Wahrheit. Aber daß die Flamme einen brennbaren Körper blos durch die Erweckung seiner Feuertheilchen in Feuer setzen soll, das kann ich darum nicht recht glauben, weil ich durch gemachte Versuche etwas mehreres wahrgenommen zu haben glaube.

Halten Sie unter eine brennende Lampe, aus welcher das Docht etwas vorwärts liegt, ein stark rauchendes Inseltlicht, so daß der Rauch gerade in die Flamme der Lampe aufsteigt, so wird das aufwärts rauchende Inseltlicht anbrennen, ohne daß es in die Flamme gehalten wird. Und wie geht dieses zu? Kann man es wohl anders erklären, als daß von der Flamme eine Feuerkraft ausgeht, die sich im Rauche, wie an einem Leitfaden herunterzieht, und sich an das rauchende Docht hängt, ohne wieder hinaufzusteigen. Dieses letztere ist noch dazu unmöglich, weil nach dem Naturgesetze sich die Flamme wohl im Rauche herunter nicht aber in die Höhe zieht. Dieser Erscheinung nach muß ich glauben, daß bey Anzündung eines Lichtes aus der ersten Flamme eine zweyte hervorkommt, die sich an das Docht hängt, und hernach durch die Feuertheilchen des Dochtes weiter unterhalten wird. Hätte nun dieses seine Richtigkeit, so wäre doch mein Gleichniß so unrecht nicht.

Zum Beschluß

will ich hier noch einen vierten Beweis von den drey selbstständigen Kräften in der Gottheit nachbringen, welchen ich scharfdenkenden Köpfen zur weitern Untersuchung gar sehr empfehle,

pfehle, weil er mir selbst nicht die stärkste Evidenz zu haben scheint, die ihm vielleicht andere geben können.

§. 247. Ich habe in meiner 4ten Abhandlung die Idee von den drey selbstständigen Kräften in der Gottheit mit drey Beweisen unterstützt. Der erste war aus dem Geheimnisse der Dreyeinigkeit hergenommen. Der 2te aus der Paulinischen Schriftstelle 1 Cor. 2, 10. 11. Der dritte war aus den Benennungen und innerlichen Eigenschaften der drey göttlichen Personen genommen. Und nun will ich es versuchen, ob nicht auch aus den äußerlichen Eigenschaften der göttlichen Personen ein Beweis herauszubringen ist, daß die drey göttlichen Personen drey selbstständige Kräfte in der Gottheit sind.

§. 248. Eine jede göttliche Person hat in ihrer Würksamkeit etwas ganz eigenes, welches keiner von den beyden übrigen zukommt.

§. 249. Der Vater verrichtet die Schöpfung und Vorsehung als sein eignes Werk, so sehr sich auch die übrigen göttlichen Personen in der nämlichen Verrichtung an ihn anschließen. Der heilige Geist verrichtet die Heiligung der Menschen als sein eigenes Werk, so sehr sich auch die übrigen Personen in der nämlichen

Ver-

Verrichtung an ihn anschließen. Dieses habe ich in meiner dritten Abhandlung §. 1 — 12. und §. 49 — 52. dargethan. Dieser sonderbare Umstand ließe sich nicht erklären, wenn man nicht voraussetzte, daß einer jeden göttlichen Person eine ganz eigne Art zu würken zukäme, sie bestehe nun worinnen sie wolle.

§. 250. Der Sohn verrichtet die Erlösung als sein eignes Werk, nicht nur in so fern es dafür erklärt wird, wie es sich mit den Werken des Vaters und heiligen Geistes verhält, sondern er hat es auch ganz allein vollzogen, wenn die übrigen beyden Personen es nur befördert haben, wie ich dieses in der dritten Abhandlung §. 30 — 43. dargethan. Hier unterscheidet sich die Würksamkeit des Sohnes noch weit stärker von der Würksamkeit der beyden übrigen Personen.

§. 251. Der Vater wird in der Schöpfung und Vorsehung als Urheber aufgestellt, und die beyden übrigen Personen als mitarbeitende Mittelspersonen. Der heilige Geist wird in der Heiligung als Urheber aufgestellt, und die übrigen beyden als mitarbeitende Personen. Der Sohn wird in der Erlösung als Urheber aufgestellt, und die beyden übrigen als Beförderer des Werks. Auch verrichtet der Vater seine Werke ohne Auftrag, die übrigen beyden

Per-

Personen aber verrichten die ihrigen durch Auftrag.

§. 252. Der Grund von dieser verschiedenen Würksamkeit muß entweder in der Gottheit, oder in einer dreyfachen Selbstständigkeit der göttlichen Natur, oder in drey von der Gottheit verschiedenen Kräften zu suchen seyn.

§. 253. In der Gottheit liegt der Grund zu allen göttlichen Würkungen, das ist so wahr, daß man die Gottheit einer Unvollkommenheit beschuldigen müßte, wenn man außer ihr noch eine mitwürkende Ursache annehmen wollte, die zu Hervorbringung ihrer Werke vonnöthen wäre.

§. 254. Und wenn ich in meiner ersten und vierten Abhandlung behaupte, daß nicht die Gottheit, sondern die von der Gottheit verschiedenen Kräfte die göttlichen Würkungen hervorbringen, so spreche ich damit der Gottheit die vollkommenste Fähigkeit zu würken nicht ab, sondern setze jene Kräfte nur als die Besitzer der vollkommensten Gottheit voraus, welche durch Annehmung göttlicher Fähigkeiten, und durch den Gebrauch derselben die Würkungen hervorbringen, so daß immer der Grund von allen göttlichen Würkungen in der Gottheit bleibt. Denn jene Kräfte bringen nichts in

die

Gottheit, sondern nehmen und gebrauchen sie, wie sie sie finden.

§. 255. Und können sie gleich als würkende Ursachen bey den göttlichen Werken angesehen werden, so enthalten sie doch deswegen keinen Entstehungsgrund, weil sie die Werke nicht durch sich selber weder ganz noch zum Theil hervorbringen, sondern blos und ganz allein durch den Gebrauch ihrer gemeinschaftlichen Gottheit. Daher sich auch der Grund von allen göttlichen Werken in der unendlich vollkommenen Gottheit auflöset.

§. 256. Hier verhält sichs nicht wie mit den Würkungen unsers Leibes, wozu die Seele das ihrige thun muß, weil er für sich allein keine Fähigkeit zu würken hat. Sondern, wie ich auch in diesem Sendschreiben schon gesagt habe, so erhalten vielmehr jene Kräfte Vortheile von der Gottheit, als die Gottheit von ihnen.

§. 257. Sollen sie nun als würkende Ursachen bey Hervorbringung göttlicher Werke angesehen seyn, wie sie es denn würklich sind, so geschiehet es nicht in Rücksicht auf ihre eigne Fähigkeit, die blos auf die Annehmung der Gottheit und den Gebrauch derselben gehet, sondern ganz allein in Rücksicht auf die Thätigkeit,

keit, in welche sie ihre gemeinschaftliche Gottheit setzen.

§. 258. Ob ich nun gleich nichts dawider habe, wenn man bey göttlichen Werken, die drey göttlichen Personen als drey würkende Ursachen angiebt, so wollte ich doch um der Vorsicht willen immer lieber den dreyeinigen Gott als die einige würkende Ursache angeben, wie unsere Alten thaten. 1.) Weil die drey göttlichen Personen mit ihrer gemeinschaftlichen Gottheit alles zuwege bringen, und ohne sie nichts. 2.) Weil sie in allen ihren äußerlichen Werken gemeinschaftlich verfahren. 3.) Weil es sonst das Ansehen giebt, als wenn man die drey Personen zu drey Göttern machte, wenn man bey den Werken eines einigen Gottes von drey würkenden Ursachen sprechen wollte, wie manche Neuere gethan haben.

§. 259. Diese kleine Ausschweifung war nöthig, damit ich meinen Gegnern keine Blöße gab, als ich im 253. §. sagte, daß der Grund zu allen göttlichen Würkungen ganz allein in der Gottheit liege, und ich beschließe sie mit der Anmerkung: Würken gleich drey göttliche Personen, so würken sie doch als der einige Gott. Würkt der Vater, so würkt er als der einige Gott; würkt der Sohn, so würkt er als der einige Gott; würkt der heilige Geist, so würkt

er

er als der einige Gott. Und alle drey Personen sind ohne Gottheit betrachtet, nicht fähig ein einziges göttliches Werk von außen hervorzubringen, so wenig als der Ast ohne Stamm Früchte bringt.

§. 260. Aber so wahr es ist, daß der Entstehungsgrund von allen göttlichen Werken ganz allein in der Gottheit und nicht in Kräften außer der Gottheit zu suchen ist; so lehrt doch die Schrift, wie ich §. 224 — 227. gezeigt habe, eine große Verschiedenheit in der Art, wie göttliche Würkungen hervorgebracht werden. Und diese sehr verschiedene Würksamkeit, kann diese auch ihren Grund in der Gottheit haben?

§. 261. Mit der Würksamkeit verhält sichs anders als mit den Würkungen selbst. Diese letztern sind Thaten oder Folgen, die zu Wege gebracht werden. Sie mögen übrigens geschehen, wie und von wem sie wollen, so bleiben sie doch Würkungen, und so konnten sie alle ihren Ursprung aus der Gottheit nehmen, als welche eine hinlängliche Kraft dazu besitzt. Aber bey der Würksamkeit kommt es auf die Art an, wie die Thaten und Folgen hervorgebracht werden, welche man Würkungen zu nennen pflegt.

§. 262. Und eben diese Art, wie Gott in seinen Thaten verfährt, ist mit dem Begriffe einer einigen Gottheit unmöglich zusammen zu räumen, wenn man die Ursache davon in der Gottheit suchen wollte.

§. 263. Eine jede einzelne Natur hat ihre eigne Würksamkeit. Die Art des Thuns und Lassens, die wir bey dem einen Menschen antreffen, ist nicht des andern seine. Die Thätigkeit des Cajus ist nicht des Sempronius seine.

§. 264. Nun lehrt die Schrift, daß in Gott so verschiedene Thätigkeiten sind, daß sie gewöhnlichermaßen bey einer einzigen Natur gar nicht statt finden, sondern mehrere Naturen erfordern, denen sie eigen seyn müssen.

§. 265. Gott soll bald ein Werk als Urheber verrichten, und bald soll er sich bey dem nämlichen Werke nur mit anschließen, wie eine mitarbeitende Mittelsperson. Ferner, Gott soll zu gewissen Werken Auftrag geben, und soll auch zu den nämlichen Werken den Auftrag annehmen, und sie als aufgetragene Werke verrichten.

§. 266. Kann eine so verschiedene und wider einander laufende Würksamkeit ihren

Grund in der einigen Gottheit haben? Soll der Widerspruch in der göttlichen Würksamkeit gehoben werden, so müssen wir den Grund zu ihrer Verschiedenheit nothwendig außer der Gottheit suchen. Aber wo? Antwort, in einer dreyfachen Selbstständigkeit. Nun wir wollen doch sehen, ob wir damit glücklicher sind.

§. 267. Die Selbsiständigkeit, was ist sie? ein vollständiges Daseyn. Und die dreyfache Selbstständigkeit Gottes? was ist diese? Antwort: diejenige, nach welcher Gott, als Vater, Sohn und Geist vollständig da ist. Nun ich will es annehmen, und auf den Widerspruch einer dreyfachen Selbstständigkeit wollen wir jetzt gar nicht sehen.

§. 268. Es kommt also, wie man vorgiebt, bey der verschiedenen Würksamkeit Gottes auf sein verschiedenes Daseyn an. Nun fragt sichs, ob das verschiedene Daseyn einer und eben derselben Natur eine verschiedene Art zu würken verursachen kann.

§. 269. Daß das vollständige Daseyn eines jeden Dinges die Würksamkeit überhaupt möglich macht, ist wahr. Denn ein Unding hat weder Eigenschaft noch Würkungen. Auch ist das wahr, daß das Daseyn eines Dinges nothwendige Folgen hat. So bringt das Da-

seyn

seyn eines neugebohrnen Kindes sein Weinen mit sich. So war die Annehmung der göttlichen Natur eine ewige Folge von dem Daseyn der selbstständigen Kraft des Sohnes Gottes und des heiligen Geistes.

§. 270. Aber daß das Daseyn einer vernünftigen Natur eine Ursache zu einer willkührlichen Würksamkeit seyn soll, möchte wohl wider die Erfahrung seyn. Ein Mensch kann vollständig da seyn, und doch erfolgt deswegen keine willkührliche Würksamkeit. Wer bemerkt sie denn an einem neugebohrnen Kinde.

§. 271. Das Daseyn, es mag nun seyn von welcher Art es will, bewürkt nichts, als daß es ein Ding mit mancherley Folgen darstellt.

§. 272. Die willkührliche Würksamkeit aber entsteht aus den Kräften und Eigenschaften, die im Dinge liegen, wie man aus den Umständen eines neugebohrnen Kindes sehen kann, welches bey allem seinen vollständigen Daseyn nicht eher willkührlich würkt, bis es nach und nach die Kräfte darzu erlangt hat. Man hemme einen Menschen im Gange seiner Kräfte, so wird er in seiner Würksamkeit gestört, wenn er gleich in seiner ganzen Vollständigkeit da ist.

§. 273. Kann aber nun die Selbstständigkeit keine willkührliche Würksamkeit hervorbringen, wie soll denn eine verschiedene Selbstständigkeit eine Verschiedenheit in die Würksamkeit einer vernünftigen Natur bringen? Hier legt man wohl einer vorgeblichen Ursache mehr bey, als sie würklich leisten kann. Es möchte also wohl schwer halten, die dreyfache Würksamkeit Gottes aus einer dreyfachen Selbstständigkeit herzuleiten.

§. 274. Nun wollen wir aber auch auf die Fähigkeiten der Gottheit Achtung geben, und auf das, was mit ihnen vorgehet, wenn sie sich in ihren Würksamkeiten so sehr verschiedentlich zeigen.

§. 275. Der Verstand Gottes denkt anders, wenn ein göttlicher Vater die Schöpfung für sein Werk erkennt; und anders, wenn ein göttlicher Sohn die Erlösung für sein Werk erkennt; und wieder anders, wenn ein heiliger Geist die Heiligung für sein Werk erkennt.

§. 276. Ferner, der Wille Gottes hat eine andere Entschließung, wenn göttliche Personen als Urheber ein Werk verrichten wollen, und wieder eine andere Entschließung, wenn sie als mitarbeitende Personen sich nur mit anschließen wollen.

§. 277.

§. 277. Ferner, der Verstand und Wille der Gottheit hat eine andere Richtung, wenn eine Person der andern Aufträge giebt; und wieder eine andere Richtung, wenn eine Person von der andern Aufträge annimmt.

§. 278. Kurz, bey den verschiedenen Würksamkeiten Gottes veroffenbaren sich verschiedene Richtungen der Fähigkeiten, und dieses sind Verschiedenheiten, die ohne vorauszusetzende würkende Ursachen in der Gottheit wohl unmöglich vorgehen können.

§. 279. Sollten aber bey der Verschiedenheit in der göttlichen Würksamkeit würkende Ursachen vorausgesetzt werden, so müssen es keine würkungslosen Selbstständigkeiten, sondern von der Gottheit verschiedene selbstständige Kräfte seyn, die auf die Gottheit verschiedentlich würken.

Mit diesem Beweise mache man, was man will.

Anhang
von der Organisation der Menschen und der Geister.

§. 280. Diejenigen Theologen und Philosophen, welche 1) noch gewohnt sind, im Menschen eine vom Leibe unterschiedene kraftvolle Substanz zu statuiren, die man unter Juden und Christen von undenklichen Zeiten her unter dem Nahmen, Seele, geglaubt hat; 2) diejenigen, welche die ehemals gewöhnliche Idee von der Einfachheit eines Geistes bis jetzo beybehalten haben; 3) auch diejenigen, welche nach Crusii Meynung Geister für selbstständige Kräfte bis dato noch ausgeben; diese denke ich zum Theil mit meinen in diesem Werke geführten Beweisen für meine neue Idee vom Geheimnisse der Dreyeinigkeit völlig gewonnen zu haben.

§. 281. Jetzo sehe ich wenigstens nicht, was sie mir nach ihren eigenen principiis einwenden wollen, so sehr ich auch meinen Kopf angestrengt habe, selbst Zweifel aufzusuchen. Gefällt es den Herren von jenen Partheyen mir Einwürfe zu machen, die weder ich selbst noch mein Freund mir gemacht hat, so werden sie mir eine wahre Freude damit verursachen.

§. 282.

§. 282. Denn entweder sie geben mir damit Anlaß, meine Idee noch mehr zu erläutern und zu befestigen, oder sie helfen mir auf eine noch bessere, oder sie retten auch wohl die scholastische Idee, wenn sie zu retten ist, und auf alle Fälle werden sie mit ihren Einwürfen der Lehre von der Dreyeinigkeit Vortheil schaffen, welche unter uns Christen doch eine Capital-Lehre ist und bleiben muß, wenn nicht unser ganzer Glaube an Gott, Vater, Sohn und Geist mit ihr zugleich stürzen soll. Denn diese als göttliche Personen zu verehren, und unser ewiges Wohl auf ihren allmächtigen Beystand zu bauen, wofern sie nicht die volle Gottes-würde in einer einigen Gottheit besitzen, würde nicht weiter möglich seyn.

§. 283. Mit jenen Herren getraue ich mir also durchzukommen, denn ihre Geistes-Ideen von der Menschenseele nähern sich der meinigen von göttlichen Personen mehr, als sie vielleicht selber denken; sie ist aus den ihrigen abstrahiret.

§. 284. Ich glaubte nun ganz unbesorgt mein Werk in die Welt schicken zu können, als ich bey einer gewissen Gelegenheit erfuhr, daß die obigen 3 principia §. 280. zu unsern neuen Zeiten insgesammt aus der Mode kämen. Dafür aber hätten sich diese 2 principia schon

weit ausgebreitet, daß 1) der ganze Mensch, nach seiner ganzen Person, weiter nichts, als ein verständiges Organon sey; 2) daß ein erschaffener Geist ein verständiges Organon von feinerer Art sey, als der Mensch in seinem gegenwärtigen Zustande.

§. 285. Daß diese beyden principia neben den obigen dreyen immer mit nebenher gelaufen sind, wissen alle Gelehrte, und man hat ihnen den Nahmen materialismus gegeben. Ich habe auch eine Schrift, die zu unsern Zeiten den sogenannten materialismus behauptete, zu Gesichte bekommen, aber zu geschweigen, daß sie mir sehr seichte zu seyn schien, so sahe man es ihr auch gar sehr an, daß sie einen Verfasser hatte, welcher nach der Bibel nicht viel fragte, oder wenn es hoch kam, ihre Aussprüche nach seinen wahrscheinlichen Hypothesen offenbar verdrehete.

§. 286. Von der Zeit an habe ich mich um den neuerlich hervorgesuchten materialismus ganz unbekümmert gelassen, und dabey geglaubt, daß man zu seiner Begründung gar nichts auftreiben könnte. Die Nachricht aber, daß er sehr beliebt zu werden anfange, und zwar unter dem Nahmen Organon und Organisation, diese Nachricht hat mich bewogen, nach den Gründen zu forschen, worauf ihn neuere Philosophen zu bauen gedenken.

§. 287. Werde ich in dieser Neuigkeit besser informirt seyn, als jetzt, so werde ich auch meine Gedanken darüber aufsetzen. Weil ich aber von den neuern Gründen als ein Unwissender für jetzo noch nicht urtheilen kann, so will ich an die Liebhaber jener Meynung nur folgende Erinnerung hersetzen, welche eine Beziehung auf meine neue Idee von dem Geheimnisse der Dreyeinigkeit hat.

§. 288. Sie führen zur Rechtfertigung ihrer Begriffe vom Menschen und Geistern etwa folgenden Discurs. „Alle Kräfte und „Eigenschaften setzen ein subjectum habile vor„aus, das ist ein Ding, welches geschickt ist, „die ihm zukommenden Kräfte und Eigenschaften zu fassen, wie die Erfahrung bezeigen soll. „Hieraus schließen sie, daß eine Kraft nichts „selbstständiges seyn könne. Ferner sagen sie, „daß ein jedes Subject zu Hervorbringung gewisser Würkungen eine besondere Organisation, „oder Einrichtung seiner Bestandtheile haben „müsse, wie ebenfalls die Erfahrung bezeugen „soll. Hieraus schließen sie, daß eine Monade „zu geistigen Würkungen ungeschickt sey, weil „sie keine Theile habe, welche organisirt werden „könnten. Aus jenen beyden Erfahrungssätzen „zusammengenommen, ziehen sie endlich den „Schluß, also müssen Menschen und Geister „organisirte Wesen seyn. Allein so vorsichtig

„sind sie doch, daß sie die Anwendung von der „Organisation der Geister durchaus nicht auf „Gott, den unendlichen Geist machen wollen, „weil bis dahin keine menschliche Erfahrung „reiche.“

§. 289. Diesen Discurs kann und will ich jetzt nicht nach seinem Gehalte untersuchen, weil dazu mehr Begriffe erfordert werden, als ich zur Zeit habe wegbringen können. Allein bey dem letzten Worte will ich diese Herren feste halten; nur von Geschöpfen und erschaffenen Geistern soll die Rede seyn, wenn man von Organisation spricht, aber vom Wesen Gottes durchaus nicht.

§. 290. Also geben sie doch zu, daß das göttliche Wesen ohne Organisation selbstständig seyn kann. Kann nun Gott ohne Organisation selbstständig seyn; so muß er über den Lauf der erschaffenen Natur entweder eine Monade oder eine selbstständige Kraft seyn können.

§. 291. Hier gilt die Ausflucht nicht, daß wir uns vom Wesen Gottes keine Vorstellung machen können. Denn so wahr es ist, daß wir keine vollständigen Begriffe vom göttlichen Wesen haben können, so müssen wir doch unvollständige Begriffe von ihm haben, denn sonst könnten wir gar nicht glauben, daß ein Gott sey, vielweniger ihn würdig verehren.

§. 292.

§. 292. Unter unsern unvollständigen Begriffen aber, die wir von ihm haben, stehet doch gewiß der allgemeine oben an, daß er kein Unding, sondern Etwas sey. Auch sagt Vernunft und Schrift, daß er ein Wesen von unendlicher Kraft sey.

§. 293. Diese Kraft aber, welche zum Begriffe des göttlichen Wesens gehört, muß nothwendig entweder einem Subjecte wie Eigenschaft anhängen, oder selbstständig seyn, denn ein Drittes giebts nicht.

§. 294. Soll nach dem allgemeinen Erfahrungssatze die göttliche Kraft in einem Subjecte wie Eigenschaft liegen, so muß es entweder ein organisirtes oder unorganisirtes Subject seyn. Daß das letztere statt finden kann, giebt man nach §. 289. 290. zu.

§. 295. Allein, wenn die göttliche Kraft in einem Subjecte liegen soll, welches nicht organisirt ist, so muß es eine Monade seyn, das ist, ein abstrahirter Ueberbleibsel von einer Materie, von welcher alle Theile abgesondert sind.

§. 296. Denn sobald wir uns in Gott etwas theilbares denken, so ist die Organisation da; weil man doch nicht glauben kann, daß im Wesen Gottes etwas vergeblich seyn soll. Sind

Bestandtheile in seinem Wesen, so müssen sie alle zu seinen Würkungen nöthig seyn, wie die Theile eines jeden Organon.

§. 297. Nun giebt man aber zu, daß Gottes Wesen ohne Organisation seyn kann, also muß es eine mit Kräften verbundene Monade seyn können. Allein daran wollen die Herren auch nicht. Denn wenn sie das zugeben, so müssen sie einräumen, daß erschaffene Geister ohne Organisation keine absolut unmögliche Sache wären.

§. 298. Wollten sie aber ja allenfalls eingestehen, daß dieses ein Vorzug der Gottheit vor ihren Creaturen seyn könne, — je nun, so habe ich die Herren wenigstens in mein Netz gezogen, und sie mögen mich widerlegen, wenn ich in meiner 1, 4, 5ten Abhandlung die Unschicklichkeit der Monaden, und besonders in der 5ten die unschickliche Verwechselung der Eigenschaften und Kräfte dargethan habe.

§. 299. Können sie dieses, so wird dadurch meine Meynung von der Möglichkeit selbstständiger Kräfte ungewiß werden. Können sie es aber nicht bewürken, so sind sie genöthiget, dieselbe zu bekennen, und Gott als das höchste Beyspiel davon anzusehen.

§. 300. Denn eine Kraft, die ohne Subject von sich selbst würken kann, ist bey vorausgesetzter Unläugbarkeit doch ohnstreitig vollkommener als eine in der Monade liegende Kraft, deren Daseyn wie eine Eigenschaft von der Monade abhängig seyn soll. Ist sie aber bey vorausgesetzter Möglichkeit vollkommener, so muß Gott nach der Idee der höchsten Vollkommenheit eine für sich bestehende Kraft seyn.

§. 301. Die selbstständigen Kräfte aber, bloß nach ihrer Möglichkeit betrachtet, können eben so verschieden seyn, als es die mit Kräften verknüpften Subjecte sind. Dies ist nicht zu läugnen.

§. 302. Folglich ists auch möglich, daß es selbstständige Kräfte geben kann, die in einer Fähigkeit zum Denken und Wollen bestehen, welche man vernünftige Naturen nennen kann. Auch muß es möglich seyn, daß es selbstständige Kräfte von ganz unbekannter Art geben kann, und zumal in Gott, der uns unerforschlich ist.

§. 303. Und wofern für die drey Personen in der Gottheit kein anderer Begriff übrig bleibt, als eben der Begriff von dergleichen Kräften, so müssen sie unter den Begriff selbstständ-

ständiger Kräfte von unbekannter Art gehören. Siehe Abhandlung 1, 4, 5.

§. 304. Mag sich die Vernunft, wegen ihrer wenigen Begriffe von dergleichen Kräften, immerhin nichts deutliches dabey denken können; dieses ist kein Grund, die Existenz eines Dinges zu läugnen, dessen Daseyn aus Gründen schon erwiesen ist.

§. 305. Und zu dem fallen ja nicht alle Begriffe weg. Ich habe Begriffe von äußerster Wichtigkeit angegeben, wenn ich sage: sie ziehen die Gottheit an sich, und gebrauchen sie, eine jegliche zu ihrer eigenen Würksamkeit, wie der Mensch sonst Gebrauch von seiner eignen Natur macht.

§. 306. Und will man sich damit nicht begnügen lassen, je nun, so erläutere man die Dreyeinigkeit besser. Ich werde mit Freuden die Erläuterung annehmen, und meine sogleich wegwerfen. Nur will ich meine Gegner bey ihrer Ehrfurcht vor dem Worte Gottes beschwören, daß sie das Geheimniß nicht beschädigen.

Druckfehler,

im Geheimniß der Dreyeinigkeit.

S. 15. Z. 7. Abgang, soll heißen: Abhang
— 29. Z. 9. Name, — Stamm
— 58. §. 76. Z 5, 6. als der — als den
— 69. §. 13. Z. 1. meine Erinnerung — meine erste Erinnerung
— 91. Z. 16. Namens — Stammes
— 101. §. 65. Z. 8. Uiber — Unter
— 141. §. 27. Z. 4. habe — haben
— 143. §. 30. Z. 9. erklärt, denn — erklärt. Der Vater hat es dafür erklärt, denn
— 173. §. 21. Z. 5. unseliger — unselige
— 183. Z. 3. 4. angewiesen — eingewiesen
— 198. §. 65. Z. 5. als ein Geist — als der vollkommenste Geist
— 214. §. 86. Z. 3. Ideen — Idee
— 217. §. 92. Z. 4. ob sie gleich — ob sich gleich
— 221. §. 100. Z. 1. Geheimnis — Gleichnis
— 228. §. 115. Z. 6. Bescheidung — Beschneidung
— 275. §. 27. Z. 2. große — großen
— 282. §. 39. Z. 11. enthalten Entstehungsgrund — enthalten den Entstehungsgrund
— 290. §. 49. Z. 15. Ja — Je
— 301. Z. 3. mitwürkenden — mitwürkende
— 307. §. 57. Z. 1. diese — dieser
— 328. §. 108. Z. 7. beruhigt — beunruhigt
— 351. §. 149. Z. 5. gab — gäb
— 364. §. 166. Z. 28. hatten — hätten
— 389. Z. 6 ἐμφυσωμενον πάντες — ἐμφυσώμενοι πάντες. Die Wörter, Odem und odemmäßig kommen oft vor und sollen heißen: Oden, odenmäßig.

1107-1109

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bucerus, Christian Friedrich

Das Geheimnis der Dreyeinigkeit in seiner gefährlichen Lage eine neue Idee von d. Dreyeinigkeit in 5 Abhandlungen

Leipzig 1792

Augsburg, Staats- und Stadtbibliothek -- Phil 4789
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11274273-1
VD18 14412497-004